


بازرسی شد
۱۳۸۲

کتابخانه مجلس شورای ملی

نام کتاب: انصار

مؤلف: علم الهدی (رضی)

موضوع: تاریخ



شماره دفتر: ۲۴۰۱۶

تاریخ: ۱۳۴۸

۷۵۵۸

۹۰۰۷

عقلم - فهرست شده...
۷۳۰۸

بازرسی شد
۱۳۸۲

۱۰۶

۱۰۶

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

كتاب انصار

بسم الله الرحمن الرحيم وثقتي
الحمد لله على ما يسر من حق قبيح وضرب من باطل متبدع وارشد الى دلاله والهدى
من ضلاله وجهاله وصلوته على خير خلقه الانبياء وفضلهم واكرمهم سيده ناسخ
وعلى اكارم والمعلم من اهله الذين سلكوا منها جده وتبعوا حاجته وحفظوا من
التبدل والتغيير شريعته وبنوا بحملها وفروا مشكلها واقاموا دعائها وقرتوا برأيها
وسلامه ونجاته **امام** بعد فانه يمثل ما رسمته الحضرة السامية الوزير العبدية
ادام الله سلطانها واعلا ابدائها وكانها من بيان السائل للفقهاء التي يشنع بها
على الشيعة الامامية وادعى عليهم مخالفة الاجماع واكثرها يوافق فيه الشيعة غيرهم من
العلماء والفقهاء المتقدمين والمتأخرين وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه من
الادلة الواضحة والحق اللائحة ما يغني عن وفاق اللواقف ولا يوحش عد خلاف الخلف
وان امتد ذلك وازيل المشبه المعتزلة فيروها انا ذا مبتدأ بذلك ومعتزلا
من اليجاز والاقصار ما لا يحل بهم وان كان خارجا عن اكثره ينقض الادلل و
اخبار وما توفيق الا بالله عليه توكلت به استعنت واعتصمت وما يجب تقديمه فهو
الافضل الذي عليه تفرع ما نحن بسبيله ومنه تشعب لان الشناعة انما تجب في المذهب

الذي لا دليل عليه بعضه ولا حجة لقائله فيه فان الباطل هو العادي من الحق والبيان
البريء الدلالات فاما ما عليه دليل يعضده وحجة تقدر فهو الحق اليقين ولا يصح الخلاف
فيه وقلة عدد القائل به كما لا ينفك الاول لا تفارق عليه وكثرة عدد المذهب اليه وانما
يسال المذهب الى مذهب غيره لانه على صحة الاجتهاد القايدة له اليه لا يمن يوافقه
او يخالفه على انه لا احد من فقهاء الامصار الا وهو ذاهب الى المذهب ففرد بها و
مخالفة لهم على خلافها فكيف جازت الشناعة على الشيعة بالمذهب التي تفردوا
بها ولم يشنع على كل فقيه كابي حنيفة والشافعي ومالك ومن تأخر عن زمانهم بالذاهب
التي تفرد بها وكل الفقهاء على خلافه فيها وما الفرق بين ما تفردت به الشيعة من
المذهب التي لا موافق لهم فيها وبين ما انفرد به ابو حنيفة والشافعي من المذهب
التي لا موافق لهم فيها فان قالوا الفرق بين الامرين ان كل مذهب تفرد به ابو حنيفة
فله موافق من فقهاء اهل الكوفة فيه او من السلف المتقدم وكذلك ما تفرد به الشافعي
له فيه موافق من اهل الحجاز ومن السلف وليس كذلك الشيعة قلنا ليس كل مذهب
تفرد به ابو حنيفة او الشافعي يعلم ان اهل الكوفة واهل الحجاز والسلف قائلون به و
ان ادعى ذلك دون ما هو معلوم مسلم غير مانع فيه فالشيعة ايضا تدعى وتروى ان
مذاهبها التي انفردت بها هي مذاهب جعفر بن محمد الصادق ومحمد بن علي الباقر وعلي
بن الحسين زين العابدين عليهم السلام بل يروي هذه المذاهب عن امير المؤمنين علي
ابن ابي طالب صلوات الله عليهم وسندها اليه فاجعلوا لهم من ذلك ما جعلتموه لغيرهم
لا في حنيفة والشافعي وفلان وفلان او انزلوهم على اقل الاحوال منزلة بن حنبل وداود
ومحمد بن ادريس الطبري فيما انفردوا به فانكم تعدو لهم خلافا فيما انفردوا به ولا تعدو

الشيعة خلافا فيما انفردوا به وهذا ظلم لهم وحيف عليهم على ان من مذهب الجحيفة
التي استدركها بالقياس ما لا يمكن ان يدعى ان له في القول بها سلفا من الصحابة
ولا التابعين ولو شيئا لا شرنا لا فروع كثيرة له بهذه الصفة وكيف لم يشنعوا عليه
بانه ذهب الى ما لم يذهب اليه احد قبله وشنعتم على الشيعة بمثل ذلك فان قالوا الفرق
بين الامرين ان الجحيفة وان انفرد بمذهب قاده اليها القياس ولم يعلم سابق
له اليها فان تلك المسائل لم يحلها في السلف ولا سبق لها حكم ولا خاض فيها اهل
العلم فيعتقد فيها اجماع وخلاف والشيعة انفردت بمذهب يخالف ما علمنا اجماع
السلف كلهم على خلاف قولهم فيها قلنا قد رضى ان دعواكم اجماعا مقدرا على خلاف
ما تقول الشيعة عارية من برهان وان القوم يسندون مذهبهم الى اجماع من
السلف يخرج قولهم وخلافهم تلك المسئلة من ان يكون اجماعا على خلاف مذهبهم
وبعد فاذا سلم لكم ذلك على ما فيه فيجب ان تعدوا الشيعة خلافا فيما انفردوا به فيما
يخالف مذهب الجحيفة التي استدركها بالقياس ولا سلف له فيها ولا اجماع
تقدم عليها وما تراكم تعدونهم خلافا في شئ مما انفردوا به ولا يتوعدون ذلك
حسب ما اقتضى الكلام الا ان الله على انكم تعتدون بخلاف داود بن علي ومحمد بن
جبريل وابن حنبل في المسائل التي انفردوا بها وعندكم ان الاجماع السالف منعقد على
خلافها وتناظر ونهم عليها فلا اسقطتم الاعتداد بهما في الخلاف والمناظرة لهما
في هذه المسائل كما فعلتم مع الشيعة واجريتم الشيعة مجراهم في الاعتداد والمناظرة
فان قالوا لو كان ما تدعيه الشيعة في مذهب الصادق والباقر عليهما السلام حقا
لوجب ان نعلم كما علموا وبزوال الخلاف فيه من انك علمت الشيعة بمذهب سلفنا

من الجحيفة والشافعي وغيرها من تقدمها قلنا ليس يجب ان يعلم الجانب
والا باعد من مذهب العالم ما لم يعلم اصحابه وخلصاؤه وملازموه ومواسق
ولهذا لا يعلم اكثرنا من مذهب الجحيفة ما يعلمها اصحابه والمتقون اليه فمن هو
انحصر بالباقر والصادق عليهما السلام من اصحابهما وشيعتهما اعلم بمذهبهما
من ليست لهذه الصفة معها عليهما السلام على الملا نعلم كثيرا من المذاهب التي
يُدعى بها مخالفتها مذهب الامير المؤمنين صلوات الله عليه ويروى عنه ويحكى خلاف
ما يروون وضد ما يحكيون فعذرهم في اننا لانعرف ذلك هو عذرنا في اننا نعلم
للمذاهب التي ندعيها ونحكيها عن امير المؤمنين وعن ابايه صلوات الله عليهم فليعلموا
باشا وانهم يقول لهم كيف علمنا صحة ما نحكى مذهب الجحيفة والشافعي ولم
نعلم ذلك في كل ما تدعونه مذهب الامير المؤمنين صلوات الله عليه ففرقكم بين الامرين
هو فرقنا بين العلم العام بمذاهب الجحيفة وامثاله ووقوع الاشتباه في كثير
من مذهب ائمتنا عليهم السلام وبعد فليس يجري مذهب من قوله حجة في العلم
بها يجري مذهب من ليس قوله حجة ولهذا لا نعرف مذهب النبي صلى الله عليه وسلم في كثير
من احكام الشريعة كما نعلم مذهب كثير من اصحابه فيها وكما نعلم مذهب الجحيفة
والشافعي في تلك المسائل والعللة في ذلك ما اشرنا اليه ثم قال لمن يخالفنا
اذا كان الاجماع عندكم على ضربين اجماع العلماء فيما لا مدخل للعامة فيه والضرب الآخر
اجماع الامة من عالم وعامى فالارعية على الشيعة في اجماع العلماء واجماع عامة
في اجماع الامة وهم داخلون تحت لفظ النصوص التي تقرعون في صحة الاجماع
اليها فان قالوا خلافتهم الحاضر معلوم لا ريب فيه وانما الكلام في ان الاجماع

على خلاف ما ذهبوا اليه قد سبق فقد تقدم من الكلام على هذا الفصل ما فيه
كفاية وان قالوا ان ما لم يعتد بهم في الاجماع لانهم على بدع وضلالات يخرج
من اعتقدها من ان يعتد به في خلاف قلنا لا يتحد جوا عن قانون الكلام في فروع
الفقه ومنجوه بغير ما يخرج الى الكلام في اصول الديانات التي بسعرب الذا
من الخوض فيها ولكنكم والغالب عليكم ليس من حالها ولا يدرك فيها هذا الباب
ما قد تركنا الامام به مقارنة ومساهلة فانتم تعلمون ان الشيعة الامامية تعتقد
فيمن يجالها في الاصول ما يمنع من ان يدعى قوله في اجماع المسلمين او خلاف
وينهون في ذلك الخفايا بعيدة لا يسمون فيهم اليها فانكم اذا بلغت الغاية
اعتقدتم فيهم انهم اصحاب بدع يكونون بها فسادا ولا يسمون في الكفر والفساد
عند اكثر القائلين بالاجماع لا يخرج بفسقة من ان يكون قوله خلافا في الشريعة وهذا
فصل الاضراب عن حقيقة اعود اليكم واسلم لكم فمنا فخرج الامامي الا ان يعدل معه
الى هذا الضرب من الكلام فانه يتسع له منه ما لا يتسع من الكلام على فروع الفقه
على انه كيف لا يعد خلافا من جعل البق صلكم مذهبهم حجة ترجع اليها ويعول عليها
كالكتاب الذي لا ياتي به الباطل من بين يديه ولا من خلفه في قوله في اختلافكم
المقتلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن
يفترقا حتى يردا على الخوض وليس قد ذهب كثير من علماء المعتزلة ومحصلهم
الى ان اجماع اهل البيت خاصة وان انفردوا عن باقي الامة حجة تقطع بها فخرهم
حجة بشهادة النبي صلكم كيف لا يكون قولهم حجة خلافا وجاريا مجري قول بعض
الفقهاء في انه خلاف معتد به ان هذا المحيى وما يحى علمه ان حجة الامامية

في صواب جميع ما انفردت به او شاركت فيه غيرها من الفقهاء اجماعا حلية
لان اجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم فان انصاف الخد لك نظاها كتاب الله
نوعا وطريقة اخرى توجب العلم وبشرى اليقين في فضيلة ودلالة ايضا الاخر
والا ففقه اجماعهم كفاية وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع الامامية قول
الامام الذي دلت العقول على ان كل زمان لا يتخلوا منه وانه معصوم لا يجوز
عليه الخطا في قول ولا فعل لمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليل قاطعا
وقد بينا صحة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا وخاصة في جواب مسائل الى
عبد الله ابن النبان رحمة الله وفي جواب مسائل اهل الموصل الفقهية الواردة
سنة عشرين واربعه وفي غير هذين الموضوعين من كتبنا فانا فرغنا ذلك و
اشعاه واستقصينا واجبنا عن كل سائل يسال عنه وحسنا كل شبهة يعترض
فيه وبيننا كيف الطريق الى العلم بان قول الامام المعصوم في جملة اقوال الامامية
وكيف السبيل الى ان يعرف مذهبهم ويختار لا يميز شخصه وعينه في الخوا
غيبة واسقطنا عجب من يقول من لا اعرف كيف اعرف مذهبهم ولا فائدة في
شرح ذلك ها هنا لان التشاغل في هذا الكتاب بغيره ومن اراد التساهل في
معرفة صحة هذا الاصل يرجع الى حيث ارشده فانه يجد ما يوفى على حاجته
ويجوز وقد ركنا فيه واذا كانت الجملة التي اشترانا اليها هي الحجة في جميع مذاهب
الشيعة الامامية في احكام الفقه فعلى من شك في شئ من مذاهبهم وارتاب
بصحة ان يسال عن صحة ذلك فاذا اقيمت عليه الحجة بالطريقة التي اشترانا اليها
وجب ذوال رجعة وحصول علمه وترتب عمدة القوم ما ذهبوا اليه بليات

الحجة فيه والدلالة عليه وما يضرهم بعد ذلك خلاف من خالفهم كما لا ينفع و
فاق من وافقهم ولو اقتصرنا على هذه الجملة في تمام الغرض لكفينا وما اقتصرنا
الزيادة عليها ولا احتجنا إلى تفصيل المسائل وتعيينها فان الحجة في صحة الجيع
واحدة ولكنها تفصل المسائل وتعينها وتبين ما فيه موافق الشيعة الإمامية
من غيرهم وان ظن مخالفهم انه لا موافق لهم فيها ثم نبين ما تفرقه وبه من
غير موافق من مخالفهم ونضيف إلى هذه الطريقة التي اشرنا اليها في صحة على
جبهة بل جملة ما لم يمكن فيه من ظاهر كتاب او طريقة فوجب العلم وكل
ما يتيسر من تقوية وتقوية وتسهيل سرامه ليكون العايدة بذلك اكثر واعتراف
وعلى الله توكلنا وهو حسبي ونعم الوكيل **كتاب الطهارة وما يتعلق**
بها مسئلة ما شنع به على الإمامية فظن انه لا موافق لهم فيه قولهم
ان الما اذا بلغ كثر الم يجنس بما يحمله من النجاسات وهذا مذهب الحسن بن
صالح بن حي وقد حكاه عنه في كتابه الموضوع لاختلاف الفقهاء ابو جعفر الطحاوي
والحجة في هذا المذهب الطريقة التي تقدمت الاشارة اليها دون موافقة ابن حي
فان موافقة ابن حي كخالفته في انها ليست بحجة وانما ذكرناه موافقة ليعلم ان
الشيعة ما تفرقت بهذا المذهب كاظنوا وقد استقصيت الكلام في هذه المسألة
لنا بما يعين من ابي حنيفة والشافعي وما لك وبما فيه كفاية وسكنا ايضا
معهم طريق القياس الذي هو صحيح على اصولهم وبتيان القياس اذ اصح
كان شاهدنا في هذه المسألة وذكرنا ما يروونه وهو موجود في كتبهم و
احاديثهم عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا بلغ الما كثر الم يحل خبثا فان قيل ابن حي يحد

الكثرة على ما حكاه الطحاوي عنه بما يبلغ ثلثة الف رطل وانتم تحدونه بالف
وما في رطل بالمدي قلنا ما ادعينا ان مذهب ابن حي يوافقنا من كل وجه و
انتم لم تعينوا على الشيعة تحديد الكثرة بالارطال وانما عيتم اعتبار الكثرة فيما
لا يجنس وبعد فان تحديدنا بالارطال التي ذكرناها اولى من تحديد ابن حي
لاننا عولنا في ذلك على اثار معروفة مروية واجماع فرقة قد دل الدليل على ان
فيهم الحجة وابن حي لا يدرك كيف حدته بثلثة الف رطل ولا على ماذا اعتقد فيه
على ابن حي يجب ان يكون عند ابي حنيفة واصحابه والشافعي احق باليعب من
الشيعة لان تحديد ابو حنيفة اقرب تحديد الشافعي من تحديد ابن حي لان
ما بين القلتين وهما حد الشافعي وبين الف وما في رطل اقرب ما بين القلتين
وثلثة الف رطل واذا كان مذهب ابي حنيفة ان النجاسة تجنس القليل والكثير
من الما فقول الشيعة على كل حال اقرب من قول ابن حي **مسئلة** ومما
انفردت به الإمامية ايجابهم غسل الانا من ولوغ الكلب ثلث مرات احداهن
بالتراب لان ابا حنيفة لا يعتبر حلا في ذلك ولا عدد او يحبره عنده بخر عرج
ازالة سائر النجاسات والشافعي يوجب سبع غسلات احداهن بالتراب و
ما لك لا يوجب غسل الانا من سور الكلب ويقول انه مستحب فان فعله فيمكن
سبعاء وهو مذهب داود ومذهب الحسن بن حي وابن حنبل الى انه يغسل
سبع مرات والثامن بالتراب وقد تكلفنا على هذه المسألة في مسائل الخلف
بما استوفيناها وحجتنا فيما انفردنا به من ايجاب الثلث الاجماع من الطائفة المتقدمة
ذكره وما يجوز ان يحجج به على المخالف ما روه وهو موجود في كتبهم ورواياتهم

عن عبيد الله ابن عمير عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا وقع الكلب في انا احكم فليغسله
 ثلاث مرار وايضا ما رواه ابو هريرة في حديث اخر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا وقع الكلب
 في انا احكم فليغسله ثلاثا وخمسا او سبعا وظهر هذا الخبر يقتضي وجوب الثلث
 لانه العدد الذي لم يحل عمه الاقتصار على اقل منه فاما قوله او خمسا او سبعا
 فلا يخيلوا ان يكون المستفاد بدخول لفظة او فيه للتخيير بين هذه الاعداد ويكون
 الكل واجبا على جهة التخيير او يكون فيما زاد على الثلث للتخيير من غير وجوب ويكون
 الزيادة على الثلث ندبا واستحبابا والقسم الاول باطل لان احدا من الامة لم يذهب
 الى ان كل عدد من هذه الاعداد واجب كوجوب الاخر والقالون بسبع غسلا
 وان اوجبوها فانهم لا يجعلون الثلث والنفس واجبات ويجعلونه تخيرية بين
 وبين السبع بل يوجبون السبع دون ما عدلها فلم يبق الا القسم الثاني وهو مذهبنا
 فاذا قيل كيف يقع التخيير بين واجب ونهية قلنا لم يخير بين واجب ونهية بل الثلث
 تدخل في الحسن والسبع والباقي وقع التخيير بين الاقتصار على الواجب وهو الثلث وبين
 فعله والزيادة عليه **مسئلة** وما انفردت به الامامية العقول بتجاسسه سور
 اليهودي والنصراني وكل كفر خالف جميع الفقهاء في ذلك وحكي الطحاوي عن
 مالك في سور النصراني والمشرک انه لا يتوضى به ووجدت المحصلين من
 اصحاب مالك يقولون ان ذلك على سبيل الكراهية لا التعريم لاجل استحلالهم
 الخمر والخنزير وليس يقطع على تجاسسه فكان الامامية منفردة بهذا المذهب
 ويدل على صحة ذلك مضافا الى اجماع الشيعة عليه قوله تع اما المشركون نجس
 فاذا قيل لعل المراد به تجاسسه الحكم لا تجاسسه العين قلنا محتمل على الامرين لانه لا مانع

من ذلك وبعد فان حقيقة هذه اللفظة يقتضي تجاسسه العين في الشريعة ولما
 يحل على الحكم تشيها وبجاء الحقيقة او باللفظ من الجان فان قيل فقد قال
 انهم قلنا يجب تخصيص هذا الظاهر بالدلالة على تجاسسه ويجعل هذه الآية على
 ان المراد بوطعامهم الذي هو الجبوب وما يملكونه دون ما هو سودا وما عالجوا
 باجسامهم على ان في طعام اهل الكتاب ما يغلب على الظن ان فيه خمر او لم يخبر
 ولا بد من اخراجهم من هذا الظاهر واذا اخرجناه من الظاهر لاجل التجاسسه و
 كان سورهم على ما بينا نجسا اخرجناه ايضا من الظاهر **مسئلة** وما انفردت
 به الامامية القول بان ما البير نجس بما يقع فيها من التجاسسه وان كان كثر و
 هذا الذي حدوا به لما الذي لا يقبل التجاسسه ويظهر عندنا ماؤها بنج بعض
 وهذا ليس بقول لاحد من الفقهاء لان من لم يراع في الماحذ اذا بلغ الميهم
 بما يحل من التجاسسات وهو ابو حنيفة لا يفصل في هذا الحكم بين البير وغيرها
 كما فصلت الامامية ومن راعى حد في الما اذا بلغه لم يقبل التجاسسه وهو الشافعي
 في اعتبار القليلين لم يفصل بين البير وغيرها والامامية فصلت فانفردت لذلك
 عن الجماعة وعدت الامامية ما ذهبت اليه في البير والفصل بينها وبين مياه
 العذران والانية هو ما تقدم من الجهة وذلك انه لا خلاف بين الصحابة والتابعين
 في ان اخراج بعض ماء البير يطهرها واما اختلافوا في مقدار ما يخرج وهذا
 يدل على حكمهم بتجاسسه على كل حال من غير اعتبار المقدار ما بها وان حكمها في
 ان اخراج بعض ما بها يطهرها بخلاف حكم الاول والعذر ان يمكن ان يكون

عن عبيد الله ابن عمير عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا وقع الكلب في انا احكم فليغسله
 ثلاث مرار وايضا ما رواه ابو هريرة في حديث اخر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا وقع الكلب
 في انا احكم فليغسله ثلاثا وخمسا او سبعا وظهر هذا الخبر يقتضي وجوب الثلث
 لانه العدد الذي لم يحل عمه الاقتصار على اقل منه فاما قوله او خمسا او سبعا
 فلا يخيلوا ان يكون المستفاد بدخول لفظة او فيه للتخيير بين هذه الاعداد ويكون
 الكل واجبا على جهة التخيير او يكون فيما زاد على الثلث للتخيير من غير وجوب ويكون
 الزيادة على الثلث ندبا واستحبابا والقسم الاول باطل لان احدا من الامة لم يذهب
 الى ان كل عدد من هذه الاعداد واجب كوجوب الاخر والقالون بسبع غسلا
 وان اوجبوها فانهم لا يجعلون الثلث والنفس واجبات ويجعلونه تخيرية بين
 وبين السبع بل يوجبون السبع دون ما عدلها فلم يبق الا القسم الثاني وهو مذهبنا
 فاذا قيل كيف يقع التخيير بين واجب ونهية قلنا لم يخير بين واجب ونهية بل الثلث
 تدخل في الحسن والسبع والباقي وقع التخيير بين الاقتصار على الواجب وهو الثلث وبين
 فعله والزيادة عليه **مسئلة** وما انفردت به الامامية العقول بتجاسسه سور
 اليهودي والنصراني وكل كفر خالف جميع الفقهاء في ذلك وحكي الطحاوي عن
 مالك في سور النصراني والمشرک انه لا يتوضى به ووجدت المحصلين من
 اصحاب مالك يقولون ان ذلك على سبيل الكراهية لا التعريم لاجل استحلالهم
 الخمر والخنزير وليس يقطع على تجاسسه فكان الامامية منفردة بهذا المذهب
 ويدل على صحة ذلك مضافا الى اجماع الشيعة عليه قوله تع اما المشركون نجس
 فاذا قيل لعل المراد به تجاسسه الحكم لا تجاسسه العين قلنا محتمل على الامرين لانه لا مانع

الوجه في مخالفة حكم البير فيما ذكرناه لاحكام الاواني والغدران ان ترج جميع
 ما البير يشق من وجهين احدهما لبعده عن اليد والاخر لان ماؤها يتجدد
 في كل حال مع الترح فشق احراج الجعج والاولى لا يشق اذا قة جميع ماؤها و
 كذلك الغدران اذا كان ماها اقل من كبر الا ترى ان غسل الاواني لما تيسر بعد
 اخراج النجاسة وجب ولما قدر ذلك في البير سقط فيما خفف حكم البير من
 الوجه الذي ذكرناه عن الاواني والغدران غلط من وجه آخر واسقط منها
 اعتبار مبلغ الماء في قلة او كثرة لئلا يجتمع تخفيفان ولمشقة اعتبار ذلك فيها
 لبعدها **سئلة** ومتاظن ان الامامية تفرد به وشيع عليها القول بان جلود
 الميتة لا تظهر باللباغ وهذا من مذهب احد ابن حنبل فالشيعة غير منفردة به **والله**
 على صحة ما ذهب اليه من ذلك مضاقا الى الطريقة المشار في كل السائل اليها
 قوله تع خذمت عليكم الميتة وهذا تحريم مطلق يتناول اجزاء الميتة في كل حال و
 جلا الميتة يتناول اسم الموت لان الحيوة تحل له وليس بجار مجرى العظم والشعر
 وهو بعد اللباغ يسمى جلد ميتة كما كان يسمى قبل اللباغ فينبغي ان يكون حظر
 التصرف لاحقا به ويمكن ان يجتز على المتألفين بما هو موجود في كتبهم ورواياتهم
 من حديث عبد الله بن حكيم انه قال انا ناك كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في موته بشيئين
 لا تنفعوا باهاب من الميتة ولا عصب ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عنه
 من قوله ايما اهاب دغ فقد طهر لان خبرهم عام اللفظ والخبر الذي ارجحنا
 به خاص فيبقى العام على الخاص كما يستعمل الخبرين ولا يطرح احدهما فان قالوا
 نخل خبرهم على تحريم الاستفاح باهاب الميتة وعصبها قبل اللباغ فدلنا هذا تخصيص

وترك الظاهر على كل حال على انه لا معنى له لان العصب يحرم الاستفاح به على كل
 حال قبل اللباغ وبعده وليس بجار مجرى الجلد فان عارضونا بما يروونه عنه
 من قوله وقد سئل عن جلود الميتة فقال لا باغها طهورها قلنا اذا توارضت
 الاخبار سقط الاحتجاج بها ورجعنا الى ظاهر نص الكتاب على انه يمكن حمل
 على ان المراد به ما حلة الموت من المذكي وسمى بذلك ميتة على ضرب من التهور
 فليس ذلك بابعد من قولهم في خبرنا ان المراد به لا تنفعوا باهاب ولا عصب
 قبل اللباغ فان قيل كيف يحلونه على ذلك وجلد المذكي طاهر قبل اللباغ قلنا
 عندنا ان جلود ما لا يؤكل لحمه من البهائم اذا ذكيت فلا تظهر جلودها باللباغ
 بخلاف ما يؤكل لحمه فيكون المراد جلود ما مات بالذكاه ما لا يؤكل لحمه باغها
 طهورها وان حلناه على جميع جلود المذكي مما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه
 جاز لان جلود ما اكل لحمه اذا ذكيت كان عليه نجاسة الدم فاذا ذكيت زال ذلك
 عنه وقول بعضهم ان الجلد لا يسمى بذلك قبل جفده لا يلتفت اليه لانه خارج عن
 اللغة والعرف **سئلة** ومتا تفرقت الامامية القول بان الدم الذكي
 ليس كدم حيض يجوز الصلوة في ثوب او بدن اصاب منه ما ينقص مقداره
 عن سعة الدرع والواقي وهو المضروب من درهم وثلاث وما زاد على ذلك لا يجوز
 الصلوة فيه وفرقوا بين الدم في هذا الحكم وبين سائر النجاسات من بول وعذ
 ومني وحرسوا الصلوة في قليله ذلك وكثيره وكان الفارقة بين الدم وبين سائر
 النجاسات في هذا الحكم هو الذي تفردوا به فان ابا حنيفة واحكامه يعتبر بمقدار
 الدرهم في جميع النجاسات ولا يفرق بين بعضها وبين بعض والشافعي لا يفرق

الامامية واللباغ

في جميع النجاسات فاعتبارها في بعضها هو التفرد ويمكن القول بان الشيعة غير
منفردة بهذه التفرقة لان فرض كان يراعى في الدم ان يكون اكثر من درهم ولا يراعى
مثل ذلك في البول بل يحكم بفساد الصلوة بقليله وكثيره وهذا نظير قول الامامية
وروى عن الحسن ابن صالح بن حي انه كان يقول في الدم اذا كان على الثوب منه
مقدار الدرهم يفسد الصلوة وان كان اقل من ذلك لم يفسد وكان يوجب الاعادة
في البول والغايط قليلا وكثيرا وهذا مضاهي لقول الامامية وقد مضى في
صدور الكتب ان التفرد بما عليه حجة واضحة غير وحش واجماع هذه الفرقة هو
دليلها على صحة قولها وقد استوفينا الكلام في هذه المسألة في كتابنا المنفرد
بمسائل الخلاف واحتجنا على المخالفين لنا في هذه المسألة بتصرف من الاحتجاج
منها قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق واسبحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فيعمل مع تطهير الأعضاء الاربعة
مبيحا للصلوة فلا تعلقت الاباحة بغسل نجاسته لكان ذلك زيادة لا يدل عليها
الظاهر لانه بخلافها ولا يلزم على هذا ما دل على الدوام وما عدل الدم من سائر
النجاسات لان الطاهر وان لم يوجب ذلك قد عرفناه بدليل وجب الزيادة على
الطاهر وليس ذلك في سائر الدم وذكرنا ايضا ما يروونه في المخالفون ومضى في انهم
عن ابن هريقة عن النبي صلى الله عليه واله قال اذا كان في الثوب اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلوة
وهذا تعليق الحكم بشرط مطلق موقوف عليهم يؤثر ويتبين هناك انه يمكن ان
يكون الفرق بين دم الحيض وسائر الدم ان حكم الحيض اغلظ بان يوجب الغسل
فلهذا خولف بينه وبين غيره وقلنا ايضا انه يمكن الفرق بين دم الحيض والنفاس

اذا بصعنا بين دم الحيض والنفاس في هذه القضية ان البلوى بسائر الدم
اعم من البلوى بدم الحيض والنفاس لان سائر الدم اكبر من جسم الصغير
الكبير والذكر والانثى والحيض والنفاس يختصان ببعض من ذكرناه وايضا
فان دم النفاس والحيض يختصان في الاكثر باوقات معينة فيمكن التحرز
منها وبقي الدم يتخلل ذلك وانما فرقنا بين الدم والبول والمني وسائر النجاسات
في اعتبار الدرهم للاجتماع المتقدم ويمكن ان يكون الوجه فيه ان الدم لا يوجب
خروجه من الجسد على اختلاف مواضعه وضوء البول والعذرة والمني في
خروج كل واحد منهما الوضوء فيها ما يوجب الغسل وهو المني فغلظت
احكامها من هذا الوجه على حكم الدم ومن اراد الاقل فقلنا ستصاير جمع الاحتجاج
ذكرنا **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان المني نجس لا يجزى فيه
الا الغسل لان اباحيفته وان وافقهم في نجاسته فعنده انه يجزى فركه يابسه
والشافعية يذهب الى طهارته فاما ما حكى عن مالك من انه يذهب الى نجاسته و
يوجب غسله فليس ذلك بموافقة للشيعة الامامية على الحقيقة لان مالك لا
يوجب غسل جميع النجاسات وانما يستحب ذلك والامامية توجب غسل المني في
منفردة بذلك وقد استوفينا ايضا الكلام على هذه المسألة في مسائل الخلاف
ورددنا على كل مخالف لنا فيها بما فيه كفاية ودلنا على نجاسته المني بقوله تعالى
عليكم من السماء ماء لطيمكم به ويزهق عنكم رجس الشيطان وروى في التفسير
انه نزع ادران ذلك اثر الاحتلام والايه دالة على وجهين على نجاسته المني احدهما
توجب ان الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد بدلالة قوله تعالى والرجز فاجر

اراد عبادة الاوثان في موضع اخر فاحتبوا الرجز من الاوثان والوجه الثاني
ان تقع اطلاق عليهم اسم التظهير والتظهير لا يطلق في الشرع الا لازالة العتة
او غسل الاعضاء الاربعه واجتنبنا عليهم ما يروونه عن عمار بن ياسر رحمه الله
النبى صلى الله عليه وسلم قال لما يغسل الثوب من الدم والبول والمني وهذا يقتضى وجوب غسله
وما يجب غسله لا يكون الا نجسا والنجاسة الكبرى في نجاسة وجوب غسل اجماع
الامامية على ذلك **سئل** ومما انفردت به الامامية ان البول خاصة لا يجزى
فيه الاستنجاء بالمجر لا بد من غسله بالماء مع وجوده ولا يجزى عندهم مجرى الغائط
في جواز الاقتصاد على المجر وليس هذا بمذهب لاحد من الفقهاء لان من يوجب
الاستنجاء منهم لا يفرق بين البول والغائط في جواز الاقتصاد فيه على المجر ومن
يسقط وجوب الاستنجاء كما في حنفية يسقط في الامرين وينبغي ان يكون اثباتا
بهذا التفرد الى جانب المدح اقرب منها الى جانب العيب لان قولها الذي انفردت
بما شبه بالترديد عن النجاسة واولى في ازالتها والعيب ان لا يوجب الاستنجاء
جملة وجوز ان يصلح المصلى وعين النجاسة على ربه متوجهة وجهة الشيعة
على مذهبها هذا وما تقدم ذكره من اجماعها عليه وبظاهرها في رواياتهم
بعدم يمكن ان يكون الوجه في الفرق بين نجاسة البول ونجاسة الغائط ان الغائط
قد لا يتعدى المخرج اذا كان يابساً ويتعدى اذا كان بخلاف هذه الصفة ولا
خلاف في ان الغائط متى تعدى المخرج فلا بد من غسله بالماء والبول لانه لا يخرج
لا بد من تعدي المخرج وهو في وجوب تعديه ابلغ من رفق الغائط فوجب فيه
ما وجب فيما تعدى المخرج من ما يغسل ولا خلاف في وجوب ذلك **سئل**

ومما انفردت به الامامية الابتداء بغسل اليدين للموضوع من المرافق والابتداء
الى اطراف الاصابع وفي اصحابنا من يظن وجوب ذلك حتى انه لا يجزى خلافه
وقد ذكرت ذلك في كتاب مسائل الخلاف وفي جواب مسائل اهل الموصل
الفقهية ان الاولى ان يكون ذلك مسنوناً ومنه وبالله وليس بفرض حتم فقد
انفردت الشيعة على كل حال بانه مسنون على هذه الكيفية وبالله الفقهاء يقولون
هو بخير بين الابتداء بالاصابع وبين الابتداء بالمرافق والنجاسة على صحة ما ذهبنا اليه
مضافاً الى اجماع الذي ذكرناه ان الحديث اذا ثبت فلا يزال الا ما يروى عن ابي
زيد لم يثبت اولى ولا حوط مما ليس هذه صفة وقد علمنا انه اذا غسل من المرفق
الى الاصابع كان من زيادة الحديث عن اليدين بالاجماع واليقين وليس كذلك اذا غسل
من الاصابع فالذي قلناه احوط وسما يجوز ان يحتج به على المخالفين ما رويهم
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه توضى مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فلا بد
من ان يكون ابتداء من المرفق وانتهى اليها فان كان مبتدئاً بالمرافق فيجب ان
يكون خلاف ما فعله غير مقبول ولفظه مقبول يستفاد منها في عرف الشرع
امر ان احدهما الاجزاء القول لا يقبل الله صلوة بغير طهارة والامر الاخر الثواب
عليها القول ان الصلوة المقصود بها الريا غير مقبولة بمعنى سقوط الثواب وان
لم يجب اعادتها وقول المعتزلة ان صلوة صاحب الكبيرة غير مقبولة لانه لا فائدة
عندهم له عليها وان كانت مجزئة لا يجب اعادتها ويجب حل الغتة في القبول على
الامر من غير انه اذا قام الدليل على ان من غسل يديه وابتدأ باصابعه وانتهى الى المرافق
يجزى وضوءه بقى المعنى الاخر وهو في الثواب والفصل وهو من ادنا وقد بينا في

مسائل الخلاف وفي جواب اهل الوصول الجبال استبد لهم بقوله تقع في المرافق والله
 جعلها غاية لا ابتداء وقلنا ان لفظه الى قد يكون بمعنى العاية وقد يكون بمعنى مع
 وهي في الامرين حقيقة واستشهدنا بقوله تقع ولا تاكلوا اموالهم الا اموالكم
 وقوله عز وجل من اضاع الى الله ونفقوا اهل اللسان العربي ولي فلان الكوفة
 الى البصرة والمراد بلفظه الى في هذا كله معنى مع واستشهدنا على ذلك بكثرة اشتغال
 العرب واجبا عن سوال من سأل فقوله الاحتمل لفظه الى المعنيين معا فلو
 ان لم يكن انما في الآية بمعنى مع دون ما ذكرناه في الغاية بان قلنا الآية اشتد الال
 الخالف علينا لا دليلنا عليه وكيف في كسره ان نبيتم احتمال اللفظة للامرين وانما
 ليست بخالص لا حدها وقلنا ايضا لو كانت لفظه الى في الآية تعيد الغاية لوجب
 الابتداء بالاصابع ولا نهال المرافق ولم يجز خلافه لان امره على الوجوب وقد
 اجعلوا على ان ذلك ليس بواجب فثبت ان المراد باللفظة في الآية بمعنى مع **سبيل**
 ومما انفردت به الامامية الان وقد كان قولا للشافعي قديما **القول بوجوب**
 ترتيب اليد اليمنى في الطهارة على اليسرى لان جميع الفقهاء وقتنا هذا والشافعي
 في قوله الجدي لا يوجبون ذلك والحجة على صحة هذا المذهب مضاف الى الاجماع
 للثقة دانا قد قلنا على ان الابتداء في غسل اليدين بالمرافق هو الواجب واليسرى
 الذي خلافه مكروه وكل من قال من الامية بان الابتداء بالاصابع والاشغال المرافق
 مكروه وهو خلاف الواجب ذهب الى وجوب ترتيب اليمنى على اليسرى في الطهارة
 والفرق بين المساتين خروج عن الاجماع ويمكن ايضا ان يحجج في ذلك عليهم بما
 روي قوامه وقد نوضا مرة مرة هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فلا يحل

من ان يكون قدم اليمنى واخرها فان كان قدمها وجب نفي الجذر تاخيرها وان
 كان اخرها وجب نفي اجرا تعديها وليس هذا بقول لاحد من الامية وليس لهم
 ان يقولوا الاشارة في قوله هذا وضوء قد توضح مرة وذلك ان الاشارة
 اذا اطلقت دخل تحتها الافعال وكيفياتها لان كيفياتها وصفاتها كالجزء
 منها لا تدغم لو غسل وجهه على ضرب من التقدير ثم قال لا يقبل الله الصلوة الا به
 لذلك على وجوب الفعل وصفته ولو لا ان الامر على ما قلناه لم يفرق بين
 بين وضوء الاول وبين الثاني والثالث وقالة الثالث الذي اقتصر فيه على
 مرة واحدة لا يقبل الله الصلوة الا به فلو ان الاشارة الى الصفات والكيفيات
 كان الكل واحدا في ان الصلوة لا تقبل الا به ان كانت الاشارة الى الافعال
 الكيفيات على ان الشافعي لا يمكن من الطعن بذلك لانه يستدل بهذا الخبر
 على وجوب ترتيب الطهارة في الاعضاء الاربعة ويراعى الكيفيات لان الترتيب
 كيفية وصفة فان طعن عليها بهذا فهو طعن على نفسه **سبيل** ومما انفردت
 الامامية به القول بان العرض مسح مقدم الراس دون ساير اعضائه من غير
 استقبالات الشعر والفقهاء كلهم يخالفون في هذه الكيفية ولا يوجبونها ولا شبهة
 في ان العرض عند الامامية متعلق بمقدم الراس دون ساير اعضائه ولا يخبري
 مع صحة هذا العضو سواء وقبهم من يرى انه مسنون مرغب فيه وعلى كل حال
 فلا نفاد من الامامية ثابت والذي يدل على صحة مذهبهم في هذه المسئلة
 مضافا طريقه الى الاجماع انه لا خلاف في ان مسح مقدم راسه من غير استقبال
 الشعر من غير الحدث مظهر للعضو في العدول عن ذلك خلاف فالواجب فعل

ما ترك استبدال يمينه
 اكثرهم ايضا واجب الاكبر
 سواء صح

ما يتبع به زوال الحدث وبرأت الذمة فهو المحوط **مسألة** وما انفردت
به الإمامية القول بان مسح الرأس لما يجب ببله اليد فان استأنف ما جديدا
لم يجزه وحتى انهم يقولون اذا لم يبق في يده بلة اعادة الوضوء لما المستعمل
كما لك واهل الظاهر موافق لهم في هذه المسألة لان من ذهب الى ان المسح
المستعمل مطهرين زوال الحدث به انما يجزئ مسح الرأس ببله اليد ولا يوجب وهو
وهو تجزئ للتوضي بين ان يفعل ذلك وبين تجديد الماء والشيعة توجب ولا
يجزئ فيه فالانفراد حاصل والذي يدل على صحة هذا المذهب مضافا الى الطريقة
الاجماع ان ظاهر الامر يحكم عرف الشرع يقتضي الوجوب والفرد لان يقوم
دليل شرعي ومن ظهر يديه هو ما مور على الفور بتطهير راسه فاذا جردت يدا
الماتة ترك زمانا كان يمكن ان يطهر العضوف فيه والفور يوجب عليه خلاف ذلك
فظاهر الآية على ما يرى يجب ان يسح بمياه يده راسه ولا يلزم ذلك في اليدين
مع الوجه لان المفروض في اليدين الغسل ولا يمكن ذلك ببله اليدين تطهير
الوجه والغرض في الرأس هو المسح وذلك يتأفي ببله تطهير اليدين ولولم
يكن هذا الفرق ثابتا جاز ان يخرج اليدين بدليل ليس بثابت في الرأس **مسألة**
وما انفردت به الإمامية القول بان المسح الاذنين او غسلهما غير واجب
ولا مسنون وانه بدعة وباني الفقهاء على خلاف ذلك وهذه المسألة ايضا
ما نكنا عليه في مسائل الخلاف واستوفينا وجهنا فيها على الاجماع الذي تقدم
ويمكن ان يقال من العلوم انه اذا ترك المسح للاذنين فليس بجاص ولا بدع
عند اهل من الامم ومثي مسعها كان عند الشيعة مبدعا عاصيا والا حوط

هجر ما يخاف المعصية في فعله ولا يخاف السعة في تركه **مسألة** وما انفردت
به الإمامية القول بوجوب مسح الرجلين على طريق الضيق ومن غير تضيق
بين الغسل والمسح على ما ذهب اليه الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري
وابو علي الحلي وكان ايجاب المسح تضيقا من غير بدل يقوم مقامه هو الذي
انفردت به في هذه الامم منه لانه قد روى القول بالمسح عن جماعة من الصحابة
والتابعين كابن عباس رضي الله عنه وعكرمة وانش والحق العالية والسجدي وغيرهم
وهذه المسألة مما استقصينا الكلام عليها في مسائل الخلاف وبلغنا فيه أقصى
الغايات فانتهينا في تفرع الكلام وتشعيبه الى ما لا يوجد في شيء من الكتب
غيرنا لا تخلى هذا الموضع من جملة كافيته والذي على صحة مذهبن في ايجاب المسح
دون غيره مضافا الى الاجماع الذي عولنا في كل المسائل عليه قوله يا ايها الذين
آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاعسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق واسحوا برؤوسكم
وارجلكم الى الكعبين فاسر غسل الوجوه وجعل الايدي حكمها في الغسل بواو العطف
ثم ابتدئ جملة اخرى فقال واسحوا برؤوسكم فوجب بالتصريح للرؤوس المسح
وجعل للارجل مثل حكمها بالعطف فلو جاز ان يخالف بين حكم الارجل والرؤوس في
المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة ولذا
غز سوال من لساننا فيقول انكرتم ان الارجل اما انجزت بالمجاورة للعطفها
في الحكم على الرؤوس باجوبة منها ان الاعراب بالمجاورة شاذ ناد وورد في مواضع
لا يلحق بها غيرهما ولا يبقا من عليها سواها بغية خلاف بين اهل اللغة ولا يجوز
جعل كتاب الله عز وجل على الشدة الذي ليس بمعهود ولا مأثور ومنها ان الامر

بالمجاورة عند من اجازة انما يكون مع فقد حرف العطف واي مجاورة تكون
 مع وجود الحائل ولو كان ما بينه وبين غيره حائل مجاور كانت المفارقة
 مفقودة وكل موضع استشهد به على اعراب بالمجاورة مثل قولهم حجر ضرب
 حبيب وكبير اناس في مجاز مزل لا حرف عطف فيه حائل بين ما تعد اليه
 اعراب غيره للمجاورة ومنها ان الاعراب بالمجاورة انما استعمل في الموضع الذي
 يرتفع فيه الشبهة ويحول اللبس في الاحكام الا ترى ان حلا لا يشتهر عليه ان
 لفظة حبيب من صفات الحجر لا الضب وان لما فيها في الاعراب بها اليوم
 خلاف المقصود وكذلك لفظة مزل لا شبهة في انها من صفات الكثير
 لاصفة الجواد وليس كذلك الا رجل لانه من المجاز ان يكون مسوحا كالزور
 فاذا اعربت اعرابها للمجاورة فلها حكم الايدي في الغسل كالتيمية اللبس ^{شبهة} _{عائ}
 ولم تجز ذلك عادة القوم ومنها لم يذكر الوجه في مسائل الخلاف ان يحصل
 اهل النحو وبحقيقهم يقولون ان يكونوا اعرابا بالمجاورة في موضع من المواضع
 وقالوا الجرح في حجر ضرب حبيب على انها راد واحزاب حجب وكبير اناس في مجاز
 من مل كبير ويجري ذلك مجرى مرت بيجل حسن وجهه وقد بينا ايضا في
 مسائل الخلاف بطلان قول من ادعى ان الغسل الخفيف يسمى مسحاً وحكي ذلك
 عن ابي زيد الانصاري من وجوه كثيرة اقواها ان فائدة اللفظية في الشريعة
 مختلفة وفي اللغة ايضا وقد فرق الله تعالى بين الاعضاء الغسولة
 والمسوحة وفصل اهل الشرح بين الامرين فلو كانتا متداخلتين لما كان كل
 كذلك وحقيقة الغسل توجب جريان الماء على العضو وحقيقة المسح يقتضي

امرار الماء من غير جريان والسما في بين الحقيقتين ظاهرة من المحال ان
 يكون الماء جارياً سائلاً وغير جار ولا سائل في حالة واحدة فقد بينا في
 مواضع كثيرة من كلامنا ان المسح يقتضي امرار قد من الماء بغية زيادة عليه
 فلا يدخل الماء في الغسل ومن قوى ما ابطال هذه الشبهة ان الرجل اذا كتف
 معطوفة على الزوس وكانت الزوس بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس
 بغسل على وجهه من الوجوه فيجب ان يكون حكم الرجل كذلك لان العطف
 يقتضي للمسح وكيفيته وقد بينا في مسائل الخلاف ايضا ان القرعة في الرجل
 بالنصب لا يقدح في مذهبه وانها توجب بظاهرها المسح في الرجلين كما يجب
 القرعة بالجزء بظاهرها لان موضع بر وسك موضع نصب بايقاع الفصل وتقول
 تع واستحوذ بر وسك وانما جرت الرؤس بالبا الزائدة فاذا نصب الرجل فعمل
 الموضع لا على اللفظ وامثلة ذلك في الكلام العربي اكثر من ان يحصى يقولون
 لست بقائم ولا قاعد او انشد معاوي اننا بشر فاسح فلست بالجد يدعهم
 ولا للعب لا مسجور فصليت على الموضع ونظيره ان زيدا في الدار وعمراً في فرع عمر
 وعلى موضع ان وما علمت فيه لان ذلك موضع رفع ومثله مرت برين وعمراً
 وذهبت الاخلايد وكبراً وقال الشاعر جيني بثل بي بدل قومهم او مثل الخوة
 منصور ابن سيار ولما كان معني جيني هات واعطى واحضري مثلهم جاز
 العطف بالنصب على المعنى وهذا بعد مما قلناه في الآية وبتنا ان نصب الرجل
 يصل عطف على الموضع اولى من ان يعطفها على الايدي والوجوه لان جعل التأشير
 في الكلام للتقريب اولى من جعله للتعبير ولان الجملة الاولى في الماور فيها بالغسل

المجاورة

قد تفتت وبطل حكمها باستيناف للجللة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجللة
الاولى ان يعطف عليها ويجرى ذلك مجرى قولهم ضربت زيدا وعمرا واكرمت
خالدا وبشرا ان رتبة الكلام لا يخلو وهو وجه الكلام الذي لا يجوز غيره ولا
يشوع رده الى الضرب الذي قد انقطع حكمه على ان ذلك لو جاز لترجح ما ذكرناه
ليطابق معنى القرآنيين ولا يتنافيان وقد بين طهارة الرجلين لا يدل على الغسل
كأفلة بعضهم وذلك لان المسح فعل أو جبهة الشريعة كالغسل فلا يكرهان
كتحديد الغسل ولو صرح ثم فقال واسمعوا ارجلكم وانتهوا بالمسح الكليين
لم يكن منكرا فان قالوا تحديق اليدين لما اقتضى الغسل وجب تحديق طهارة
الرجلين تقتضي ذلك قلنا لم نوجب في اليدين الغسل للتحديق بل للترتيب
بغسلهما وليس ذلك في الرجلين فقولهم عطف الحدود على الحدود
اولى واشبه بترتيب الكلام ليس بجهد لان الايدي معطوفة وهي محدودة
على الوجوه وليست بالمتحدودة والاحجار عطف الارجل وهي محدودة على الاروس
التي ليست بالمتحدودة وهذا الذي ذهبنا اليه اشبه بالترتيب في الكلام لان
الاية تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه وعطف عليه مغسولا
محدودا وهما اليدين ثم استأنفت ذكر عضو مسوح غير محدود وهو الاروس
فيجب ان تكون الارجل مسوحة وهي محدودة ومعطوفة عليه دون غيرها
ليتقابل الجدلان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف
مسوح غير محدود على مسوح غير محدود فان عارضونا بما يروونه من
الاجبار التي تقتضي ظاهرها غسل الرجلين كروايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله

مرة مرة وغسل بجليه قال هذا وضوء لا يقبل الصلوة الا به وفي خبر اخر لحسنوا
الوضوء واسبقوا الوضوء وفي خبر اخر انه من التحليل بين الاصابع وفي خبر
آخر وبالعقاب من النار قال الكلام على ذلك ان جميع ما روه اخبار احاد
لا توجب علما واحسن احوالها ان توجب الظن ولا يجوز ان يرجع عن
ظواهر الكتب المعلومة بما يقتضي الظن وبعد هذه الاخبار معارضة
باخبار شاذة مجرى اجارها وفي ورودها من طرق المخالفين لنا وتوجد في كتبهم
وفيما ينقلونه عن شيوخهم ونزل ذكر ما ترويه الشيعة وتفرجه في هذا الكتاب
قائمة اكثر عدد من الرسل والنبي ومضى ما مضى باخبارنا قالوا ما نعرفها ولا
نعلمها شيئا فليت شعري كيف يلزم ما ان نترك باخبارهم ظواهر الكتب
وتعني لا نعرفها ولا رواها شيئا ولا وجدنا في كتبنا ولا يجرى من لنا الاعيان
اخبارهم التي لا نعرفها باخبارنا التي لا يرفعونها وهل هذا الاخصص الحكم فمن
اخبارهم ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله بالعلم على من يله ساطة قوم قايما ومسح على
رجليه وقد روى عنه انه قال ان كتاب الله جل ثناؤه في المسح ويالي الناس
الغسل وروى عنه ايضا انه قال غسلتان ومسحتان وروى عن امير المؤمنين
انه قال ما نزل القرآن الا بالمسح والاحبار الواردة عن طريقهم في هذا المعنى
كثيرة وهي معارضة لاجبار الغسل ومسقطه حكمها وقد بينا في سائر الجدل
الكلام على هذه الاخبار بما نأشأنا قلنا ان قوله وبالعقاب من النار ويجعل
لا يدل على وجوب غسل العقاب في الظهارة الصغرى دون الكبرى ويجعل

وعند على ترك غسل الاعقاب في الجنابة وقد روي قوم ان اجلوا العرب
 كانوا يبولون وهم قيام فيترشش البول على اعقابهم وانجلهم فلا يغسلونها
 ويدخلون المسجد للصلاة فكان ذلك سببا لهذا الوعيد وقلنا ايضا ان
 الامر باسباغ الوضوء احسانه لا يدل على وجوب غسل الاسمحة في الرجلين
 وانما يدل على فعل الواجب من غير تقصير عنه ولا اخلاله وقد علمنا ان هذا
 القول منه صلوات الله عليه غير مقتضى وجوب غسل الراس بل لا من وجه
 بل يقتضي فعل الواجب من غير تقصير وكذلك الرجلين وقلنا ان الامر بتخفيف
 الاصابع لبيان فيه على انه تخفيف لاصابع الرجلين واليدين ونحن نوجب تخفيف
 اصابع اليدين والقول بحتمل لذلك فلا دلالة في معنى موضع الخلاف وما لم تذكر
 هناك انه لا بد لجميع مخالفيها من ترك ظاهرها وبروونه من قوله هذا وضوء لا
 يقبل الله الصلوة الا به لان من اداه اجتهاده ممن يقول بالتخيير بين المسح والغسل
 من حكينا قوله لا بد من ان يكون مقبول الصلوة عندهم اذا اداه اجتهاده الى
 المسح ومسح فلا بد من ان يكون في الخبر شرط وهو اجتهاد فكانه ان اداه
 يقبل الله الصلوة من اداه اجتهاده الى وجوب الغسل دون غيره الا به وهذا ترك
 منهم للظاهر وكذا لا بد من ان يشرطوا اذا وجد الماء وتكمن من استعماله
 ولم يخف على نفسه ولا عضولاه متى لم يكن كذلك قبل الله جل ثناؤه صلواته وانما
 يفعل مثل ذلك للوضوء وانما الظاهر جازي مخصوصهم ان يتركوه ايضا على انه لا فرق
 بين ان يعدوا من اداه اجتهاد المسح على جهة التخيير من الحسن البصري وان
 جري الطبري والجبائي ولم يتركوه من لا تقبل صلواته وبين ان يعدوا

الشيعة في اجاب المسح دون غيره اذا اداهم اجتهادهم الى ذلك ايضا فليس يحتاج
 في هذا الموضع باضعف من اجتهاد اصحاب التخيير فان قيل اذا قبلتم الخبر فاولا
 فلا بد من ان يخرجوا له وجها يسلم على اصولكم التي هي الصحيحة عنكم وانتم لا ترون
 الاجتهاد فتشطلوه وفي هذا الخبر قلنا انما قلنا ذلك لكم دفعا لكم عن ظاهر الخبر
 اخراجه من ان يكون حجة لكم ويمكن اذا تم معنا بقوله ان يكون له ما ويل صحيح على
 اصولنا وهو ان الفائدة في قوله لا تقبل الصلوة الا به وجوب هذا الوضوء ويحرم
 يجري قولنا لا يقبل الله صلوة الا بوضوء والفائدة وتليجيب في بعض المواضع الوضوء
 على هذه الصفة عند الجعيت يخاف من مسح رجله على نفسه فلا يجزئ بها غسلها
 للثنية ولا فرق بين ان لا يتمكن من فعل الوضوء على الوجه المفروض وبين فقد
 او الخوف على النفس من استعماله اما من عدوا ويزد شديدا اذا فرضنا ان من هذه
 حاله كان ايضا من ان يتم كخوفه من مسح قدميه جازت له الصلوة بغسل رجليه
 من غير مسح لهما وجرى مجرى من جالس في موضع لا يقدر فيه على ما يتوضئ به
 ولا تراب يتيم به **مسألة** ومما انفردت به الامامية وجوب مسح الرجلين
 ببيلة اليدين من غير استيفاء ما يجد بينهما والفقهاء اجمعوا على القول في ذلك
 والذي يدل على صحة ذلك المذهب مع الاجماع المذكور المتكرر ان كل من اوجب
 في نظير الرجلين المسح دون غيره اوجب ببيلة اليدين والقول بان المسح واجب
 وليست البيلة شرطا قولنا خارج عن الاجماع وايضا ما سلكناه في مسح الراس ببيلة
 من ان المتوضئ ما مولا اذا مسح راسه بتطهير رجله على الفور فاذا اشاعل اخذ ما به
 جديد فقد عدل عن الفور واخذ امثاله **مسألة** ومما انفردت به الامامية

اجاب الطهراني

هنا

القول بان مسح الرجلين هو من اطراف الاصابع والكعبين والكعبان هما الصفا
 النابتان في ظهر القدم عند مفصل الشراك ووافقهم محمد بن الحسن صاحب الجنيحة
 في ان الكعب هو ما ذكرناه وان كان يجب غسل الرجلين الى هذا الموضع والدليل
 على صحة هذا المذهب مضافا الى الاجماع الذي تقدم ذكره ان كل من اوجب من
 الامتة في الرجلين المسح دون غيره يوجب للمسح على الصفة التي ذكرناها وان
 الكعب هو الذي في ظهر القدم والقول بخلاف ذلك خارج عن الاجماع وايضا فان
 دخول الباطن في الزوس يقتضي التبعيض لا في هذه الباطن اذا دخلت ولم تكن لتغير
 الفعل الى المفعول فلا بد لها من فايذة والا كان ادخالها عبثا والفعل متعد
 بنفسه فلا حاجة الى حرفي متعد فلا بد من وجبة يخرج ادخالها من العبث وليس
 ذلك الا بايجاب التبعيض فاذا اوجب تبعيض طهارة الروس فكذلك في الرجل
 بحكم العطف وكل من اوجب تبعيض طهارة الرجل لم يوجب استيفاء جميع العضو
 ذهب الى ما ذكرناه وقد بينا في مسائل الخلاف الكلام على هذه المسألة واستوفينا
 واجبا من يسأل فيقول كيف قال في الكعبين وعلى ذلك لم يكن في كل رجل الا
 كعب واحد قلنا انه في الرجلين كعبان على مذهبنا ولو في
 الكلام على ظاهره لقال وارجلكم الى الكعاب والعدول بلفظ ارجلكم الى ان المراد
 بهما رجل كل منهما او من حملها على كل رجل وكلنا على ما في الخبر فعلقوا بها
 في ان الكعب هو الذي في جانب القدم بما يستغنى هاهنا عن ذكره **مسألة** وما
 انفردت به الامامية القول بان المسنون في تطهير العضوين هما الوجه واليدان
 من ان لا تكرار في المسوحين الرأس والرجل والفقهاء كلهم على خلاف ذلك

المسحولين

المراد بان حنيفة يوافقنا في ان مسح الرأس خاصة مرة واحدة ودليلا على صحة
 مذهبنا بعد الاجماع المتقدم اننا قلنا على ان فرض الرجلين المسح دون غيرهما
 وكل من اوجب مسحهما على هذا الوجه يذهب الى انه لا تكرار فيها وكذلك في طهارة
 الرجلين ويذهب ايضا الى ان المسنون في العضوين المغسولين المراتان بلا زيادة
 والفرقة بين هذه المسائل خروج عن الاجماع ولك ان تقول قد ثبت ان المراتين
 في المغسولين يسنون والزيادة على ذلك حكم شرعي لا بد منه من دليل شرعي فانه كل
 شيء يفقدونه في ذلك المرجع فيه للخبر احاد لا يعمل بها على ما دللنا عليه في
 مواضع كثيرة **مسألة** وما انفردت الامامية به القول بوجوب ثوبين المظهر
 وضوءه بنفسه اذا كان مكثرا من ذلك ولا يجزئ سواه والفقهاء كلهم يخالفون
 في ذلك والدليل على صحة هذا المذهب مضافا الى الاجماع قول رجل وعمر يا ايها الله
 آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق واسموا برؤوسكم
 وارجلكم الى الكعبين فامر بان يكون غاسلين وما سحيين والظاهر يقتضي ثوبين الفعل
 حتى يستحق التسمية لان من وضاه غيره لا يسمى غاسلا وما سحا على الحقيقة و
 ايضا فان الحديث متيقن ولا يؤول الى يمينين واذا اتوا تطهير اعضاياه في الحديث
 بيقين وليس كذلك اذا تولا له غيره **مسألة** وما ظلت انفرد الامامية به القول
 بان النوم حدث ناقض للطهارة على اختلاف حالات النائم وليس هذا ما انفردت
 به الامامية لا مذهب المراتي صاحب الشافعي وقد استقصينا هذه المسألة في
 الكلام على مسائل الخلاف ودلنا على صحتها بقوله في ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة
 ابريت وقد نقل اهل التفسير واجمعوا على ان المراد قوله اذا قمتم من النوم وان ابريت

والدليل فيه هو

على سبب يقتضي ما ذكرناه فكانه قال جل ثناؤه اذا قمتم الى الصلوة من اليوم وهذا
الظاهر بوجوب الوضوء من كل يوم واجماع الامامية ايضا حجة في هذه المسألة وقد
عارضنا المخالف لنا فيها بما يروونه في كتبهم واحاديثهم من قولهم لا يصحرك العين
وكأن السيف من نام فليتوضأ واستوفينا ذلك بما لا طائل في ذكره ههنا **مسألة** ومما
انفردت به الامامية القول بان المذي والودي لا ينقض الوضوء على كل حال لان ما لا
وان ذهب الى انهما لا ينقضان الوضوء حتى يخرج على وجه يخالف العادة فانه يجب
الى نقض الطهر بهما اذا كانا معتادين فالانفراد من الامامية ثابت على كل حال و
دليلهم على ذلك بعد اجماعهم عليه ان نقض الطهر حكم شرعي لا محالة لا يجوز اثباته
الا بدليل شرعي ولا دليل على انهما ينقضان الرجوع الى اخبار الاحاد في ذلك فغيره
لاننا قد بينا في مواضع ان اخبار الاحاد لا يعمل عليها في الشريعة ويمكن ان يحتج على
المخالفين بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا وضوء الا من صوب اذيج **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بوجوب ترتيب غسل الجنابة وان يجب غسل
الراس ابتداء ثم الميا من ثم المياسر وانما كانت بذلك منفردة لان المشافق وان
وافقها في وجوب ترتيب الطهارة الصغرى فهو لا يوجب الترتيب في الكبرى
وابوحيفة ومن وافقه ينفقون الترتيب في الطهارة بين معاديلنا مضافا الى
الاجماع المتزددان الجنابة اذا وقعت بيقين لم يرزحكها الا يمين وقد علمنا ان اذا
رتب الغسل يمين زوال حكم الجنابة وليس كذلك الم يرتب وايضا فان الصلوة
واجبة في ذمته فلا ينفق الا يمين ولا يمين الا مع ترتيب الغسل وايضا فقد ثبت
وجوب ترتيب الطهارة الصغرى ولا احد اوجب الترتيب فيها على كل حال ولم

في ذلك

يشترط ذلك بالاجتهاد وان شئت ان تقول ولا احلهم بعد تارك الترتيب فيها
الا وهو موجب لترتيب غسل الجنابة بالقول بخلافه خروج من الاجماع **مسألة**
ومما انفردت الامامية به القول بان الجنب والحائض يجوز ان يقرأ من القرآن
ما شاء الاعلالم السجود وهي سجدة لقمن وسجدة الحائض وسورة النجم وقرأ
باسم ربك الذي خلق وانما كانت منفردة بذلك لان داود وجيحيهما قراءة قليل
القرآن وكثير من غير استثناء وما لك يجوز للجنب ان يقرأ من القرآن الآية
والآيتين ويجزى للحائض والغنسا ان يقرأ ما شاء وابوحيفة واحسانه يحل
على الجنب والحائض قراءة القرآن الا ان يكون دون آية فاما الشافعي فيمنعهما من
قراءة القليل والكثير ليدلنا على صحة ما ذكرناه الاجماع الذي ذكره وقوله تع فاقروا
ما تبسم من القرآن وقوله تع اقرأ باسم ربك الذي خلق وظاهر عموم ذلك يقتضي
حال الجنابة وغيرها فان الزمنا قوله في السجرات قلنا اخرجناها بدليل ويمكن
ان يكون الفرق بين عزائم السجود وغيرها ان فيها سجودا واجباً والسجود
لا يكون الا على طهر **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان التيمم
يجب في اخر وقت الصلوة وعند قضيقه والخوف من فوت الصلوة متى لم يتيمم
وان قد مره على هذا الوقت لم يجز وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابوحيفة
يجوز تقديمه على دخول الوقت والشافعي لا يجوز ذلك لكنه يجوز في اول الوقت
وابوحيفة يستحب تأخيرها الى اخر الوقت والشافعي يستحب تقديمه في اوله ليدلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكبر وايضا فالقيم بلا خلاف انما هو طهارة صغرى
وليس للمخالف ان يتعلق بظاهر قول جل ثناؤه فلم تجدوا ماء فتيمموا وان لم تفرق بين

ولا ضرورة الا في اخر الوقت
وما قبل هذا الحال لم يحتمل
ضرورة صغرى

اول الوقت واخره لان الامة لو كان لها ظاهر يخالف قولنا جازان يخصه بما ذكرناه
من الادلة فكيف ولا ظاهرها في ما ذهب اليه لا تدخل ثنائه قالوا ايها الذي
اسما اذا اقمتم الى الصلوة والاداء بخلاف اذا اذنت الصلوة ثم اتبع ذلك
بحكم العادم لما الذي يجب عليه التيمم فيجب على من تعلق بهذه الآية ان يدل على ان
من كان في اول الوقت لم يري الصلوة ويبرهن على القيام اليها فانما يخالف في ذلك
ونقول ليس لمن علم المان يري الصلوة في اول الوقت وليس لهم ان يفصلوا بين
حكم الجملتين وتقولوا ان الاداء للصلوة شرط في الجملة الاولى التي اسرفها بالطهارة
بالماء مع وجوده وليست شرط في الجملة الثانية التي ابتدأ بها وان كنتم مرضى وذلك في
الشرط الاول لو لم يكن شرطا في الجملة مع الكان يجب على المريض والمسافر اذا احل
التيمم وان لم يري الصلوة وهذا لا يقول احد **سئل** ومما انفردت الامامية
القول بان مسح الرأس للتراب في التيمم انما هو الى طرف الأنف من غير استيعاب له
فان بلق القليل يجيبون الاستيعاب والامامية وان اقصرتم في التيمم على ظاهر
الكف فلم تنفرد بذلك لانه قد روي عن الاوزاعي مثله والذي يدل على ما ذكرناه مضائق
الاجماع قوله بوجوبه كما يريدكم ودخول اليد اذا لم تكن لتعلية الفعل لا للفعول لا بد من
ولا كان عبثا ولا فائدة بعد ارتفاع التقدير لا التعريف ايضا فان التيمم طهارة موضوعية
ولا يجوز استيعاب الاعضاء فيها كما سيعا بها في طهارة الاختيار فلهذا كانت في عضو كانت
الطهارة الاخرى واربعة **سئل** ومما يشبه افراد الامامية به القول بان اقل الطهارة هي
عشر قرايم وقد روي من بعض الجهات عن مالك في رواية اخرى انه لا وقت وعند
واحد الساع اقل طهارة عشرة قرايم ليلنا الاجماع المتقدم وايضا فان قولنا احوط للعبادة انما يجب المرأة

او على سفر

فان الذي ذهب اليه اهل علمنا
في هذا من ذهب الى ان طهارة الماء
لا بد من ثوبين او ثوب واحد

عند مضي عشرة ايام على انقطاع الدم المصلحة والصوم وهم يراعون معنى خمسة عشر يوما
فقولنا اول في الاحتياط للمعادة واشد استظهارا فيها **سئل** ومما انفردت
الامامية بالايجاب على من وطئ زوجة في اول الحيض ان يتصدق بدينار وفي وسطه
نصف دينار وفي اخره ربع دينار ومن عداهم كالحال هذا الترتيب لأن ابن جبروان وافهم
في ايجاب الكفارة بالوطئ في الحيض بذهب الى انه يجب ان يتصدق بدينار ونصف
دينار واما ما في قوله القديم يتصدق بدينار وفي القول الجديد
يستغفر الله والكفارة ثلثه بذلك قال ابو حنيفة واصحابه والمالدي وربيعة والميث
بن سعد وحكي المزي عن محمد بن الحسن انه قال لا يتصدق بدينار ونصف دينار
دليلنا الاجماع المتقدم عليه في كل المسائل وهما معا وضونه به ما رويته على ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال من أتى أهله وهي حائض فليصدق
بدينارا ونصف دينار وليس لهم ان يحلوا ذلك على الاستحباب لان ظاهر الاما
في الشئ يقتضي الوجوب لانهم لا يستحبون هذا المبلغ المحض لاجل هذا الوطئ
واما يستحبون الصدقة على الاطلاق والخبر يقتضي خلاف ذلك فان قيل الخبر الذي
عارضتم به يقتضي التحريم بدينار ونصف دينار قلنا احتمل ان يريد بدينارا وطئ في اول
الحيض ونصفه ان وطئ في وسطه ويمكن ان يكون الوطئ في ترتيب هذه الكفارة
ان الوطئ في اول الحيض لا شقة عليه من ترك الجماع لقرب عهده به فغلظت كفارته
والوطئ في اخره سقته شدة لقطا اول تحده به فلما رتبة القس وكفاة الواطئ
في نصف الحيض متوسط بين الطرفين **سئل** وما ينظر فيه الامامية به القول
بجازان بظاهر الرجل زوجة اذا ظهرت من دم الحيض وان لم تغسل حتى سببت به الحاجة اليه

وما انفردت به الامامية القول بان الصلوة لا تجزئ في التوبة الا كان من ابراهيم الخليل لان باقي النعماء بخلاف
في هذه النجاسة على ما ذهب اليه مصنفنا الى اللطيف الامامية عليه السلام لا خلاف في حرمة لمس الاربعين المصطفى على الرجال
ظاهر التحريم تنقيضاً للاحكام المتعلقة بالحرمة من احكام هذا الموضع في هذه الصلوة فوجب ان يكون الصلوة فدية
لان كل حكم شرعي عند محمد بن الحسن فاسداً على ظاهر النسخ الا ان نسخ من ذلك دلالة وان كان منصوصاً بان
الشيء يزيل في الموضع الموقوف في ذلك فانه المعروف الشرع بتغييره لانه لا شبهة في ان الصلوة من جملة ما كان في
في الحكم من اذن الشيء وبطلان تعلق الاحكام الشرعية به الى اكثر من ورود منهي للعلل او رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم هذا كما عرفنا من علي بن ابي طالب والاعين هذا كما احووا النسخ والعدول عنه غير محرم لم يتوقف من اذنتهم في
ذلك من اذن الشيء والاقال فلو كان منهي لتوقف في الفعل والحجاج الى الدلالة اخرى على النسخ وعدم العمل بهذا
عنه الى كونه سجدة والاضافة ان الصلوة في سجدة هذا المكلن يمتنع ويشق ان يستطاع يمتنع مثله واذ اولى في الابرار
المحصى لانهم تطهروا في سجدة قد برئت كما علم ذلك في التوبة النطق والكلان فيجب ان يكون الصلوة في غير محرم في التوبة
التوبة براءة الذميمة **مسألة** وما انفردت به الامامية بان الصلوة لا تجزئ في التوبة والادب والثناء في جلودها
وانه يفتى في ذنوب الجلود والوجه في ذلك الاجماع المتردد ذكره وما تقدمه ان الصلوة في التوبة يمتنع فلا
يستطاع الا يمتنع ولا يمتنع في سواها صلوة من صلى في وراثة وتعلل بوجدها **مسألة** وما انفردت
به الامامية في ان صلوة من صلى في قلعة يمتنع براءة او كذا او ما جرى مجراها مما لا تتم الصلوة به على الافراد والجموع في ذلك
الاتفاق المتقدم ذكره ويمكن ان يقال ايضا ان الكثرة لا حظ لها في اجزاء الصلوة والاصح الصلوة بها على افراد فحري
وجودها في مجزئتها وكما مر من حيث لا يشكها في اجزاء الصلوة تجزئ مجزئاً وليس عليه من السبب فاذا انزلنا
ذلك في العامة والرداء وما جرى مجراها لا حظ له في اجزاء الصلوة استطاعت ذلك بان العامة والرداء
يكون ان يكون لها حظ في ستر العورة واستباحة الصلوة منها وان لم يستتر
في بعض الاحوال فانها مما يتأتى فيه ستر العورة وليس كذلك التكليف وما جرى مجزئتها

سنة

مسألة وما انفردت به الامامية بالمنع من السجود في الصلوة على غير ما
اختلفت الاراض والمنع من السجود على الثوب المشعوب من ايجدين كان ويا في
الفقهائين الفون في ذلك ويجوزون السجود على كل طاهر من الاجناس كلها
ومالك خاصة يكره الصلوة على الطنافس والبسط الشعر والادم الا انه ما اظنه
ينتهي الى ان الصلوة على ذلك بحرية والوجه فيما ذهبنا اليه ما تريد من الاجماع
ثم دليل براءة الذميمة **مسألة** وما انفردت به الامامية ان يقول في اذان
والاقامة بعد حتى على الفلاح حتى على خير العمل والوجه في ذلك اجماع الفرة للحقة
عليه وقد روت العامة ان ذلك مما كان يقال في بعض ايام النبي صلى الله عليه واله
ان ذلك شئخ ورفع وعلى من ادعى النسخ الدلالة وما يجزئها **مسألة** وما
خلت انفرد الامامية به كراهية التثويب في الاذان ومعنى ذلك ان يقال في
صلوة الصبح بعد قوله حتى على الفلاح الصلوة خير من النوم وقد وافق على كراهية
ذلك غير الامامية من اصحاب الجحيفة وقالوا التثويب وهو ان يقول بعد
الفراخ من الاذان حتى على الصلوة حتى على الفلاح مرتين واستند لواعظ ذلك بان
قالوا التثويب ما خوذ من العود الى الشيء وانما يعاد الى شئ قل تقدم ذكره وما
تقدم ذكره ان الصلوة خير من النوم فيكون ذلك عوداً اليه وكان الشافعي يوجب
لان التثويب سنون في اذان الصبح دون غيرها وحكى عنه انه قال في الحديث هو
سنون وقال الجميع هو سنون في اذان سائر الصلوات والدليل على ما ذهبنا اليه
من كراهية المنع من الاجماع الذي تقدم وايضا لو كان مشروفاً لوجب ان يقوم
شريع على ذلك ولا دليل فيه وانما يرجعون الى احاد ضعيفة ولو كانت قوية لما اوت

الا لظن وقلة الدلائل في غير موضع على ان اخبار الاحاد لا توجب العمل كما لا يوجب
 العلم وايضا فلا خلاف في ان من ترك التوسيع لا ذم عليه لانه اما ان يكون
 مسنونا على مذهب بعض الفقهاء او غير مسنون على مذهب قوم آخرين منهم
 على كل الامرين على تاركه وما اذم في تركه ويخشى في فعله ان تكون معصية و
 بدعة فالاحوط في الشرع تركه **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول
 باسحاب افتتاح الصلوة بسبع تكبيرات بفضل دينهم تسبيح وذكر الله جل و
 عز مسطورا في السنن المؤكدة وليس لحد من باقي الفقهاء يعرف ذلك
 والوجه فيه اجماع الطائفة عليه وايضا لا خلاف في ان الله جل ثناؤه قد نزلنا
 في كل الاحوال الى تكبيره وتسبيحه واذا كان له الخيرة وضوابط كثيرة من
 القران تدل على ذلك مثل قوله يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسبحوا
 بكرة واصيلة فوق افتتاح الصلوة داخل في عموم الاحوال التي امرنا فيها
 بالاذكار **مسألة** ومما ظن افراد الامامية به وما لك وافقها عليه القول
 بان الصلوة لا تتعقد الا بقول المصلّي الله اكبر وان غيره هذه اللفظة لا يقول
 مقامها لان الشافعي يذهب الى انها لا تتعقد الا بقوله الله اكبر والله اكبر
 ولا تتعقد سوى ذلك من الالفاظ وقال ابو حنيفة ومحمد تتعقد بكل لفظ يقصد
 به التعظيم والتفخيم ويجوز عندهم الاقتصار على مجرد الاسم وهو ان يقول الله
 ولا ياتي بصيغة وقال ابو يوسف تتعقد بالفاظ التكبير مثل قوله الله اكبر والله اكبر
 والله اكبر ولا يتعقد بغير لفظ تكبير وحكي عن الزهري انه قال تتعقد الصلوة
 بالنية فقط دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع المكرّر وايضا فان الصلوة في ذمته

٢٥
 بيقين فلا تسقط الا بيقين مثله ولا يبين في سقوطها عن الذمّة الا باللفظ
 الذي اختاره من الطريق ان بخالفنا يرون عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال مفتاح الصلوة الطهور وتخيرها التكبير وتحليلها التسليم ويروى
 عنه انه قال لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع موضعه ثم يستقبل
 القبلة وهو يقول الله اكبر وذلك كله صحيح في انه لا يجوز الا ما ذكرناه وليس
 لاحد ان يقول من جملة التكبير قولنا الله اكبر والله اكبر وذلك ان هذه
 اللفظة يجب ضمها الى ما يسمى في عهد اللغة تكبيرا ولا يبعد في ذلك الا
 قولنا الله اكبر ومن سائر ما اشتق منه **مسألة** ومما ظن افراد الامامية
 به المنع من وضع اليمنى على الشمال في الصلوة لان غير الامامية يشركها
 في كراهيته ذلك وحكي الطحاوي في اختلاف الفقهاء عن مالك ان وضع
 اليدين احديهما على الاخرى انما يفعل في صلوة النوافل في طول القيام و
 تركه احب الى وحكي الطحاوي ايضا من الليث ابن سعد انه قال سئل الليث
 في الصلوة احب الى الا ان يطيل القيام فيعيا فلا بأس بوضع اليمنى على اليسرى
 وحجتنا على صحة ما ذهبنا اليه ما تقدم ذكره من اجماع الطائفة ودليل سقوط
 الصلوة عن الذمّة بيقين وايضا فهو عمل كثير في الصلوة خارج عن الاعمال
 المكوبة فيها من الركوع والسجود والقيام والظاهر ان كل عمل في الصلوة
 خارج عن اعمالها المفروضة انه لا يجوز **مسألة** ومما انفردت به الامامية
 القول بوجوب القراءة في الركعتين الاولتين على التضييق وان يجزى في الركعتين
 الاخيرتين بين القراءة والتسبيح لان الشافعي وان وافقها في ايجاب القراءة في

الاولتين فانه يوجبها ايضا على التضييق في الاخرتين ولا يجزى بينهما وبين
التسبيح وقال مالك يجب القراءة في معظم الصلوة فان كانت الصلوة ثلث
ركعات قرأت اثنتين وان كانت اربعاً قرأت ثلث وقال ابو حنيفة فرض القراءة في
كعتين من الصلوة فان قرأت في الاولتين وقعت عن فرضه وان تركها فيهما لم يرد
ياقيهما في الاخرتين وقال الحسن البصري يجب القراءة في ركعة واحدة دليلنا
على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وطريقة براءة الذمة ويجوز ان تعارض فيها
ونزاهم على اصولهم ان يرجعوا من مذاهبهم وان لم يكن على سبيل الاستدلال
منه بالخبر الذي يرويه فاعنه ابن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم علم رجال كيف يصلي
قال ثم اذا قمت الى الصلوة فكبر ثم اقرأ فاتحة الكتاب ثم اركع وارفع حتى تظن
قالوا وهكذا افا صنع في كل ركعة وليس لهم ان يقولوا فانهم لا توجبون قراءة
فاتحة الكتاب في كل ركعات الصلوة وظاهر الخبر يقتضي ذلك قلنا هذا الخبر ليس
بدليل لما في هذه المسألة فيلزمنا ان يكون مطابقاً للمذهب وانما اوردناه على
سبيل التزام المعارضة ثم لنا ان نقول نحن نوجب الفاتحة في الركعات
كلها لكن في الاولتين تضييقاً وفي الاخرتين تخيراً ودخول التخيير في الاخرتين
لا يخرج بالفاتحة من ان تكون واجبة فيهما وما يمكن الاستدلال به في هذه
المسألة فلو وقع فاقروا ما تيسر من القرآن وظاهر هذا القول يقتضي عموم
الاحوال كلها التي من جملتها احوال الصلوة ولو تركنا وظاهر الآية قلنا ان
القراءة واجبة في الركعات كلها تضييقاً لكن لما دل الدليل على جواز التسبيح في
الاخرتين قلنا بالتضييق في الاولتين والتخيير في الاخرتين والوجوب في الكل

ومما انفردت به الامامية ايثار ترك لفظة امين بعد قراءة الفاتحة لان باقي
الفقهاء يذهبون الى انها سنة دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة على ان
هذه اللفظة بدعة وقاطعة للصلوة وطريقة الاحتياط ايضا لانه لا خلاف في
ان من ترك هذه اللفظة لا يكون عاصياً ولا مفسداً للصلوة وقد اختلفوا
فيمن فعلهما قد ذهب الامامية الى انه قاطع للصلوة والاحوط تركها وايضا
فلا خلاف في ان هذه اللفظة ليست من جملة القرآن ولا مستقيمة بنفسها
في كونها دعاء وتسلية فخرى التلفظ بها يجري كل كلام خارج عن القرآن ويجزى
فاذا قيل في تأمين على دعاء سابق لها وهو قول عز وجل هذا الصراط المستقيم
قلنا الدعاء انما يكون دعاء بقصد ومن يقرأ الفاتحة انما قصده التلاوة دون
وقد يجوز ان يعرى من قصد الدعاء بخالفينا يذهب الى انها مسنونة لكل من
من غير اعتذار من قصده الى الدعاء واذا ثبت بطلان استعمالها فيمن لم يقصد
الى الدعاء ثبت ذلك في الجميع لان احداً لم يفرق بين الامرين **سبيل** ومما
انفردت به الامامية المنع في صلوة الفريضة خاصة من القراءة بعزائم السجود
وهي سجدة لقن وسجدة الحاييم وسورة التجم واقرأ باسم ربك الذي خلق
دوى عن مالك انه كان يكبر ذلك واجاز ابو حنيفة قراءة السجرات فيها يجزى
فيه بالقراءة من الصلوة دون ما لا يجزى فيه واجاز الشافعي في كل صلوة والوجه
في المنع من ذلك مع الاجماع المتكرر ان كل واحدة من هذه السور سجود واجبا
محتوماً فان سجدة كان زائداً في الصلوة وان تركه كان مخدراً وجازي قال
قيل السجود دائماً يجب عند قرأت موضع مخصوص من السور الذي فيه ذكر السجود

وانتم تمنعون من قراءة كل شيء من السور قلنا انما منع اصحابنا من قراءة السورة
وذلك اسم يقع على الجميع ويغفل فيه موضع السجود وليس يمنع ان يقرأ البعض
الذي لا ذكر فيه السجود الا ان قراءة بعض سورة في الفريضة عندنا لا يجوز فاستنع
ذلك لوجه اخر **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بوجوب قراءة
سورة تظم الى الفاتحة في الفريضة خاصة على من لم يكن عليل ولا سجلا يشغل
او غيره وان لا يجوز قراءة بعض سورة في الفريضة ولا سورتين مضافتين
الى الحمد في الفريضة وانما جاز ذلك في السنة ولا افراد كل واحدة من سورة
والضحية سورة لم تشرح عن صاحبها وكذلك مع افراد سورة الفيل من ليلاف
قريش فالوجه في ذلك منع الاجماع المستند بطريقه اليقين ببرأة الزمة فاما
قراءة بعض سورة فانها لا تجزى من لم يكن له عذر في ترك قراءة السورة الثانية
بكمالها فاما صاحب العذر فكما يجوز له ان يترك قراءة جميع السورة الثانية
فيجوز ان يترك بعضها لانه ليس يترك البعض اكثر من ترك الكل والوجه في
المنع من افراد السور الذي ذكرناها انهم يذهبون الى ان سورة الضحية ولم تشرح
سورة واحدة وكذلك الفيل وليلاف قريش فاذا اقتصر على واحدة كان قارئا
بعض سورة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية خطر الرجوع عن سورة الا
خلاص وروى قل يا ايها الكافرون ايضا اذ ابتدئ بها وان كان له ان يرجع
عن كل سورة الى غيرها والوجه في ذلك مع الاجماع الذي مضى ان شرف هاتين
السورتين وعظم ثواب فاعلها لا يمنع ان يجعل لهما هذه المزية وهي المنع من
الرجوع عن كل واحدة بغير الا بتدائها **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول

بوجوب دفع اليدين في كل تكبيرات الصلوة لان ابا حنيفة واصحابه والثوري
لا يرى رفع اليدين بالتكبير الا في الافتتاح للصلوة وروى عن مالك انه قال
لا اعرف رفع اليدين في شيء من تكبيرات الصلوة وروى عنه خلاف ذلك وقال
الشافعي يرفع يديه اذا افتتح الصلوة واذا كبر للركوع واذا رفع راسه منه ولا
يرفع بعد ذلك في سجوده ولا في قيام منه والجهة فيما ذهبنا اليه طريقة الاجماع
وبراة الزمة وقد روى مخالفونا عن النبي صلى الله عليه وسلم في كل خفض ورفع وفي
السجود وادعوا ان ذلك نسخ ولا جهة لهم على صحة هذه الدعوى فان استدلووا
بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله كفوا ايديكم في الصلوة وفي خبر اخر استدلوا في
الصلوة وما يروونه عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا افتتح الصلوة
يرفع يديه ثم لم يعد للجواب ان هذه كلها اخبار احاد لا تجوز على ائمة بيتنا
ان العمل في الشريعة بما لا يوجب العلم غير جائز وبعد فيجوز ان يريد بالامرك
الايدي قبضها عن الافعال الخارجية عن اعمال الصلوة ويجعل قوله لم يعد الى رفع
يديه في ابتدء الركعة فان ذلك مما لا يتكره بل خلاف **مسئلة** ومما طردت
انفراد الامامية به القول بايجاب التسليم في الركوع والسجود لان احمد بن حنبل
واسحق بن راهويه وداود بن علي يوجبون ذلك وانما يسقط وجوبه باقية
الفقهاء المشهورين كابي حنيفة والشافعي ومالك والذي يدل على وجوبه بعد
اجماع الطائفة كل ائمة من القرن اقتضت مظاهرها الامر بالتسليم ونحو الظاهر
ينبغي دخول احوال الركوع والسجود فيه ومن اخرج هذه الافعال منه يحتاج
الى دليل وايضا فطريقة برأة الزمة التي تكرر ذكرها ومخالفونا يروون عن

انه قال لما نزل فسبح باسم ربك العظيم قال في جعلوها في ركوعكم ولما نزل بسبح
اسم ربك الاعلى قال جعلوها في سجودكم وظاهر الامر على الوجوب **مسألة**
ومما ظن انفراد الامامية به والشافعية يوافقها فيه ايجابهم على من رفع راسه من
السجدة الثانية في الركعة الاولى ان يجلس جلسة قبل هو وضوء الثانية ولما
لا يوجب هذه الجلسة باقية الفقهاء كاجل حنيفة ومالك ومن عداها والحنابلة
لها على ذلك بعد اجماع الطائفة طريقة براءة الذممة وان لم يفعل ذلك لم يفتقر
سقوط الصلوة عنه وقد روي مخالفون اكلهم عن النبي صلى الله عليه وآله
يجلس هذه الجلسة **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به ايجاب التشهد
الاولي في الصلوة وقد وافقنا على ذلك الليث بن سعد واحمد بن حنبل واستحق
لا هو به وقال ابو حنيفة التشهد ان معاوية واجلين وقال الشافعية الثلاثة واجب
والاول غير واجب دليلنا الاجماع المتعدد وطريقته براءة الذممة وايضا فله حال
هو مستدوب الى ذكر الله جل ثناؤه ونعظيمه والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله
في عموم الايات المقضية لذلك مثل قوله يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
سليما وكل من اوجب الصلوة عن النبي صلى الله عليه وآله كان يشهد الشاهدين
جميعا ورووا اكلهم عنه انه قال صلوا كما رايتوني اصلي **مسألة** ومما ظن
انفراد الامامية به القول بان القنوت في كل صلوة والدعاء فيه بما احب الداعي
مستحب وهو قول الشافعية لان الطحاوي حكى عنه في كتاب الاختلاف ان له
ان يقتن في الصلوات كلها عند حاجة المسلمين الى الدعاء والحنابلة لنا مضاعفة
الاجماع قول جل ثناؤه وقوموا لله قانتين فاذا قيل القنوت ههنا هو القيام

في ج. اكله وحسن التشهد الاول
وما لم يروى من التمسك

الطويل قلنا المعروف في الشريعة ان هذا الاسم يخص الدعاء ولا يعرف من الصلاة
سواء وبعد فانما جعل على الامرين **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به هو
مذهب مالك بخلاف الدعاء في الصلوة المكتوبة اين شأ المصلي منها وحكي ان
وهب عن مالك انه قال لا بأس بالدعاء في الصلوة المكتوبة في اولها ووسطها
واخرها وقال ابن القاسم كان مالك يكره الدعاء في الركوع ولا يرى بد بأسا في
السجود والحنابلة لنا اجماع طائفتا وظواهر امر الله تع بالدعاء مثل قوله تع قل ادعوا
الله الذرعول والرحمن وقوله تع ادعوني استجب لكم **مسألة** ومما يظن
تفرد الامامية به رد السلام في الصلوة بالكلام وقد وافق في ذلك سعيد بن
السيب والحسن البصري الا ان الشيعة تقول يجب ان يقول المصلي في رد
السلام مثل ما قاله المسلم سلام عليكم ولا يقول عليكم السلام وذهب الشافعية
الى ان المصلي يرد السلام بالاشارة دون الكلام وقال ابو حنيفة واحمد ابان رد
السلام بكلام فسدت صلوة وان رد بالاشارة اساقا لا شوري لا يرد السلام
حقا فيخرج من الصلوة والحنابلة لنا طائفة فاذا قيل هو كلام في الصلوة
قلنا ليس كل كلام في الصلوة خارج عن القرآن محظور لان الدعاء كلام ولم
يدخل تحت المحذور ويمكن ان يقال لفظة سلام عليكم من الفاظ القرآن ويجوز
المصلي ان يتلفظ بها تاليا للقرآن وناويا لرد السلام اذ لا تنافي بين
الامرين **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان المنفرد والامام
يسلم تسليمه واحدة يستقبل القبلة ويخرف بوجهه قليلا الى يمينه وان
كان ما مومنا يسلم تسليمين واحد عن يمينه والاخرى عن شماله الا ان يكون

جهة شأله خالية من احد فيقتصر على التسليم عن يمينه ولا يترك التسليم على
جهة يمينه على كل حال وان لم يكن في تلك الجهة احد وهذا الترتيب لا يذهب
الى مثله احد من الفقهاء لان مالك يذهب الى ان الامامية تسلم تسليمته
واحدا تلقا وجهه والمنفرد والمأموم تسليمتان يمينيا وشماليا وبوجيفة
واصحاه والشافعي مذهبون الى ان التسليم على كل حال يمينيا وشماليا ولا يفراد
من الامامية بذلك الترتيب ثابت والحجة لنا الاجماع للتكرار **مسألة** وقما
انفردت الامامية به القول انه لا سهو في الركعتين الاولتين من كل صلوة
فرض ولا سهو في صلوة الفجر والمغرب او صلوة السفر لان باقي الفقهاء تخالف
في ذلك والحجة على ذلك اجماع الطائفة ويمكن ان يكون الوجه فيه تكرر الاولتين
من كل صلوة وكذلك المغرب والفجر لان القصير لا يلحق الاولتين وانما يلحق الا
خبرتين والمغرب والمغرب لا يلحقهما ايضا قصر فذلك وجب من كل فهو تعرض
في الاولتين وفي الصلوتين المذكورتين الاعادة **مسألة** ومما انفردت به
الامامية القول بان من شك فلم يدرك احدى الركعتين ام ثلثا واعتدل في ذلك
ظنه فانه يبنى على الأكثر وهي الثلث فاذا سلم صلى ركعتين من قيام او ركعتين
من جلوس مقام ركعة واحدة فان كان الذي بنى عليه هو الصحيح كان ماصلا
نافلة وان كان الذي بنى بالثلث كانت الركعة جبرائلا لصلوته وكذلك القولين
شك لا يدري اصله ثلثا ام اربع ومن شك بين اثنتين وثلاث واربع بنى ايضا
على الأكثر فاذا سلم صلى ركعتين من قيام وركعتين من جلوس حتى ان كلناؤه
على الصحيح والذي فعله نافلة له وان كان الذي صلوة اثنتين كانت الركعات

من قيام جبرائلا لصلوته وان كان الذي صلوة ثلثا فالركعتان من جلوس في
مقام واحدة جبرائلا لصلوته وباقي الفقهاء يوجبون البناء على اليقين وهو التقا
ويوجبون في هذا الموضع سجدة السهو ويقولون ان كان ما بنى عليه النقص
هو الصحيح فالذي اتى به تمام صلوة وان كان بنى على الاول وقد صلى على اليقينة
المأثرة فان ذلك له نافلة والحجة فيما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ولان الاحتياط
ايضا فيه لانه اذا بنى على النقص لم يامن ان يكون قد صلى على الحقيقة الا زيد
فيكون ما اتى به زيادة في صلوة فاذا قيل واذا بنى على الأكثر كان كما يقولون
لا يامن ان يكون انما فعل لا قل فلا ينع ما فعل من الجبر ان لانه منفصل عن
وبعد التسليم قلنا ما ذهبنا اليه احوط على كل حال لان الاشفاق من الزيادة في
الصلوة لا يجري مجرى الاشفاق من تقديم السلام في غير موضعه لان العلم في
الزيادة في الصلوة مبطل لها على كل حال **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية
به منعهم من الاتيتم في الصلوة بالفاسق ومالك يوافقهم في هذه المسألة
وباقي الفقهاء يجيزون الاتيتم في الصلوة بفاسق دليلنا اجماع المتكبر وطريق
اليقين ببراة الذمة وايضا قوله لا تركوا ذلك الذين ظلموا فتمسكوا
وتقديم الامام في الصلوة يكون اليه في الصلوة ولان امامة الصلوة به
عقبه فيها الفضل والتقديم فيما يعود الى الذين ولهذا رتب فيها من هو اقرب
واعلم والفاسق نقص فلا يجوز تقديمه على من خلا من نقصه **مسألة** ومما
ظن انفراد الامامية به كراهية امامة ولد الزنا في الصلوة وقد شاركه في ذلك
غيرهم في ذلك فذكر الطحاوي في كتاب الخلفاء بين الفقهاء ان مالك كان يكره امامة

ولد الزنا وحكى عن الشافعي انه قال لكره ان ينصب من لا يعرف ابوه اماماً
وحكى عن اصحاب الجحيفة انهم قالوا غيرة احب اليها الا انهم وان كرهوا
ذلك فان الصلوة خلفه عندهم مجزية والظاهر من مذهب الامامية ان
الصلوة خلفه غير مجزية في ذلك وللمجته الاجماع المتقدم وطريقة برادة الذمة
مسألة ومما انفردت به الامامية كراهية امامته الابوص والمجازم
والمفلوج والمجته فيه اجماع الطائفة ويمكن ان يكون الوجه في منعه نفاذ القوة
عن هذه حاله والغرق عن مقاربتة لان المفلوج ومن اشبه من ذوى
العاهات ربما لم يتكلموا من استيقا اركان الصلوة **مسألة** ومما انفردت
به الامامية كراهية صلوة الضعفى وان التفل بالصلوة بعد طلوع الشمس الى
وقت زوالها محرمة الا في يوم الجمعة خاصة والوجه في ذلك الاجماع المتقدم
وطريقه الاحتياط فان صلوة الضعفى غير واجبة عند احد ولا حرج في تركها
ففي فعلها خلاف هل يكون بدعة ويلحق به المثل فالأحوط العدول عنها **مسألة**
ومما انفردت به الامامية ترتيب صلوة الاحدى والخمسين في اليوم واللييلة
على الوجه الذى رتبوه وبنوه لان باقي الفقهاء لا يعرفون ذلك الترتيب والمجته فيه
اجماع الطائفة عليه وليس يمكن ان يدعى عليهم انهم ادعوا فيما يريدونه من
هذه النوافل لان الصلوة خير موضوع والزيادة فيها مستحسنه غير متكررة
مسألة ومما انفردت به الامامية تحديد السفر الذى يجب فيه التقصير
في الصلوة ببريدين والبريد اربعة فراسخ والفرسخ ثلثة اميال وكان المسافة
اربعة وعشرين ميلاً وقال ابو حنيفة واصحابه مسير ثلثة ايام يلياليهن وحجى

قول الثورى وابن حنبل وقال مالك ثمانية واربعون ميلاً فان لم تكن اميالاً شئيرة
يوم وليلة للبغل وهو قبل اللبث وقال لا وزاعى يوم تام فقال الشافعي ستة
واربعون ميلاً بالهاشمي والمجته في ذلك اجماع الطائفة وايضاً فان الله تعالى
سقوط فرض الصيام على المسافر بكونه مسافراً في قوله تعالى فمن كان منكم
مريضاً او على سفر فعذر من ايام اخر ولا خلاف بين الامامة في ان كل سفر اسقط
فرض الصيام ويخص في الافطار فهو بعينه يوجب تقصير الصلوة واذا
كان الله تعالى قد علق ذلك في الآية باسم السفر فلا شبهة في ان اسم السفر يتناول
المسافة التى حذرنا السفر بها فيجب ان يكون الحكم تابعاً لها ولا يلزم على ذلك
ادنى ما يقع عليه هذا الاسم من فرسخ او ميل لان الظاهر يقتضى ذلك ولو تركنا
معنا الدليل لكن الدليل والاجماع اسقط اعتبار ذلك ولم يسقط فيما اعتبرناه
من المسافة وهو داخل تحت الاسم **مسألة** ومما انفردت به الامامية
القول بان المسافر يلزمه التقصير ما لم يتوالمقام في البلد الذى يدخله عشرة
ايام فصاعداً واذا نوى ذلك واجبك عليه الاقام لان من عدلهم من الفقهاء
يخالف في ذلك وابو حنيفة واصحابه والثورى يقولون انه اذا نوى الاقام
خمس عشرة يوماً ثم وان نوى اقل من ذلك قصر وقال الشافعي ومالك
وهو قول سعيد بن المسيب والليث اذا نوى اقامة اربعة ايام فيما يقول ومما
لا يقول به وكيف يجوز اسم وقال لا وزاعى اذا نوى اقامة ثلثة عشر يوماً ثم
ولوى عن ابن حنبل انه ان من المسافر قصر الذى فيه اهل وهو مطلق ما حضر
في سفر قصر فيه الصلوة ما لم يقم به عشرة ايام فان اقام به عشرة ايام او جرد من سفر

فما نصرت وما لا نصرت
كسركم

اتم الصلوة وهذه موافقة من ابن حنبل على بعض الوجوه لانه اعتبر العشر
يعتبر العشرة في دخول المسافر الى مصر الذي فيه اهله ووطنه وهو بدخوله
اليه قد خرج من ان يكون مسافرا وانما يعتبر مدة الإقامة فيمن هو مسافر
تحو المشقة التي يتبعها التقصير ذليلة عن عادته ووطنه وحصل بين اهله فاما
الحجة في ان التحديد الذي ذكرناه اولى من غيره فهو اجماع المتكبر **سئل**
ومما يظن انفراد الامامية به القول فان من اتم الصلوة في السفر حجب عليه
الاعادة ان كان متعذرا على كل حال وان كان اتم ناسيا اعادة ما دام في الوقت
وبعد خروج الوقت لا اعادة عليه واكثر الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة
واصحابه يقولون ان قعد في الاثنيتين قد انقضت مضى في صلوته وان لم يقعد
فصلاته فاسدة وقال الثوري اذا قعد في الاثنيتين لم يعد وقال ابن حنبل اذا صلى
اربعا سجد اعادة اذا كان منه الشئ اليسير فاذا طال ذلك في سفره وكثر لم يعد
وهذه موافقة منه للشيعة على بعض الوجوه وقال جاد ابن ابي سليمان اذا صلى
اربعا اعادة وهذا وفاق للشيعة لان ظاهر قوله يقتضي التعذر والنسيان
وقال الحسن البصري اذا افتتح الصلوة على انه يصلي اربعا اعادة وان نوى ان
يصلي اربعا بعد ان افتتح الصلوة بذية ان يصلي ركعتين ثم بدله فسلم في الركعتين
اجزته صلوته وقال مالك اذا صلى المسافر اربعا فانه يعيد ما دام في الوقت
فاذا مضى الوقت فلا اعادة عليه وقال ولو ان مسافرا افتتح المكتوبة بنوى
اربعا فلما صلى ركعتين بدله فسلم انه لا يجزي فان كان مالك اراد بايجاب
الاعادة ما دام في الوقت واسقاطها مع خروج حال النسيان فهو موافق

الامامية وما اظنه اراد ذلك وظاهر الكلام يقتضي التعذر والحجة في مذهبنا
الاجماع المتقدم وايضا فان فرض السفر الركعتان فيما كان في السفر اربعا وليس
ذلك برخصة واذا كان الفرض كذلك فلو لم يأت به على ما فرض وجبت عليه
الاعادة فان قيل الاثران يمنع ما ذكرتم لان تقع قال واذا ضربتم في الارض وليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ورفع الجناح يدل على الاباحة على الوجوب
قلنا هذه الآية غير متناهية لقصر الصلوة في عدة الركعات وانما المستفاد منها
التقصير في الافعال من الايام وغيرها لانه تقع على القصر بالخوف ولا خلاف في
انه ليس من شرط القصر في عدة ركعات الصلوة بالخوف وانما الخوف شرط في
الوجه الاخر وهو الافعال في الصلوة لان صلوة الخوف وقيل يصح فيها اليس
مباحا مع الامن **سئل** ومما انفردت به الامامية القول بان من سفر
اكثر من خمسة كالملاحين والمهاجرين ومن جرى مجراهم لا تقصير عليه لان باقية
الفقهاء لا يراعون ذلك والحجة على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان المشقة
التي يلحق المسافر هي الموجبة للتقصير في الصوم والصلوة ومن ذكرنا حاله
عن سفره اكثر من خمسة لا مشقة عليه في السفر بل ربما كانت المشقة في الحضر
لا خلاف العادة واذا لم يكن عليه مشقة فلا تقصير **سئل** ومما انفردت
به الامامية القول بان الجماعة لا تتعد الا بحضور خمسة الامام احدهم
لان ابا حنيفة واصحابه والليث يقولون انها تتعد بثلاثة سوى الامام وروى
عن ابي يوسف اشان سوى الامام وبه قال الثوري وقال ابن حنبل ان يحضر
الامام الا رجل واحد فخطب عليه فصلى به الجماعة اجزتها واعتبر الشافعي

ازبعين رجلاً والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره واعتبار
أبي حنيفة ومن وافقه اقل ما يصح عليه اسم جماعة وأنه ثلثة وان الجمعة مشقة
من الاجتماع والجماعة ليس بشئ لأنه يلزم عليه ان يكون الإمام في الثلثة لأن
اسم الثلثة حاصل ويلزم عليه ايضاً ما قاله ابو يوسف لأن الاثنين في الشريعة
جماعة مثل الثلثة ويلزم عليه قول ابن حنبل لأن الواحد مع الإمام جماعة وبعد
فان الجمعة وإن اشتقت من الاجتماع فالمعول في هذه الجماعة وحضرها على دليل
مقطوع بدون الاشتقاق وقد بينا ذلك **مسألة** ومما انفردت به الأئمة
استحباب ان يقرأ ليلة الجمعة سورة الجمعة وسبح في المغرب وفي العشاء المخفر
وفي صلوة الغداة بالجمعة والمنافقين وكذلك في صلوة الجمعة المقصورة وفي
الظهر والعصر أصلاً من غير قصر وبألف الفقهاء الفحول في ذلك إلا ان
الشافعي يوافق الإمامية في استحباب السورتين في صلوة الجمعة خاصة والجمعة
في ذلك اجماع الطائفة ولأنه أحوط من حيث أنه لا خلاف في أن إذا قرأ ما
ذكرناه اجزأه ولم يفعل مكرهاً وليس كذلك إذا عدل عنه **مسألة** ومما
ظن انفرد الإمامية به المنع من الاجتماع في الصلوة ثواباً لثمة رمضان والركعة
ذلك وأكثر الفقهاء يوافقهم على ذلك لأن المصلي روى عن أبي يوسف أنه قال
من قدر على ان يصلي في بيته كما يصلي مع الإمام في شهر رمضان واجبان
يصلي في بيته وكذلك قال مالك قال وكان ربيعة وغير واحد من علمائنا
يغضبون ولا يقومون مع الناس وقال مالك وأنا أفعل ذلك وما قام
النبى صلى الله عليه وآله في بيته وقال الشافعي صلوة المنفرد في قيام شهر رمضان أحب

٢٧
إلى وهذا كله حكمه الطحاوي في كتاب الاختلاف فالموافق للإمامية في هذا
المسألة أكثر من المخالف والجمعة لها الاجماع المتقدم وطريقه الاحتياط قالت
المصلي النوافل في بيته غير مبذوم ولا عاجز بالجماع وليس كذلك إذا أصلاها
في جماعة ويمكن ان يعارضوا في ذلك بما يروونه عن عمر بن الخطاب من قوله
وقد رأى اجتماع الناس في صلوة نوافل شهر رمضان بجمعة ونفت البدعة هي
فاعتد بها فيها بدعة وخلاف السنة وهم يروون عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال كل بركة
ضلالة وكل ضلالة في النار **مسألة** ومما انفردت به الإمامية ترتيب
نوافل شهر رمضان على ان يصلي في كل ليلة عشرين ركعة منها ثمان بعد صلوة
المغرب واثنا عشر ركعة بعد العشاء الآخرة فإذا كان في ليلة سبع عشرة صلوات
ركعة ويعود في ليلة العشرين إلى الترتيب الذي تقدم ويصلي في ليلة الحادي
وعشرين مائة ركعة وفي ليلة الاثنين وعشرين ثلاثين ركعة ثمان بعد المغرب
والباقي بعد صلوة العشاء الآخرة ويصلي في ليلة ثلاث وعشرين مائة ركعة وفيما
بقي من الشهر في كل ليلة ثلاثين ركعة على الترتيب الذي ذكرناه ويصلي في كل
جمعة من الشهر عشر ركعات أربع منها صلوة امير المؤمنين ع يقرأ في كل ركعة الحمد
مرة واحدة وسورة الاخلاص بخمسين مرة وركعتين من صلوة فاطمة عليها
السلام وصفتها ان يقرأ في اول ركعة الحمد مرة وأنا أنزلناه في ليلة القدر مائة
وفي الثانية الحمد مرة وسورة الاخلاص مائة مرة ثم يصلي صلوة التسبيح
اربع ركعات وتعرف بصلوة جعفر الطيار ع وصفتها معرفة ويصلي في
ليلة اخر جمعة من الشهر عشرين ركعة ثمان صلوة امير المؤمنين ع على الله عليه وآله

المتقدم وضعها في ليلة اخر سبت من الشهر عشرين لكنه من صلوة
فاطمة عليها السلام وقد مضى وصفها ليكل ذلك الف ركعة فهذا الترتيب لا
يعرفه باقي الفقهاء الا باحنيقة واصحابه والشافعي يذهبون ان نوافل شهر
رمضان عشرون ركعة في كل ليلة سوى الوتيرة وقال مالك تسعة وثلاثون
ركعة بالوتر والوتر ثلث ركعات ومجتنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة و
لان الذي اعتبرناه زيادة على عدد هم والزيادة يقتضي الحية والاحتياط فيه
مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان صلاة العيدين واجبة
على كل من وجبت عليه صلوة الجمعة وبذلك المشروط لان باحنيقة يذهب
الى وجوبهما كما تقول الامامية والشافعي يقول انهما ليسا بواجبين لينا
على ما ذهبنا اليه اجماع المتقدم وطريقة الاحتياط **مسألة** وما انفرد
به الامامية القول بان تكبير صلاة العيدين في الاولى سبع وفي الثانية خمس
من جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
لان باحنيقة واصحابه يذهبون الى انهن خمس في الاولى واربع في الثانية
جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وقال مالك والشافعي سبع في الاولى
خمس في الاخرى وقال الشافعي لا يعيد تكبيرة الافتتاح والركوع وروى عن مالك
انه يعيد في الركعة الاولى بتكبيرة الافتتاح من جملة التكبيرات السبع فان كان
مالك يعيد تكبيرة الركوع ايضا فهو موافق الامامية والا فالانفراد ثابت
دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع المتقدم **مسألة** وما انفردت الامامية
به ايجاب القراءة في كل ركعة من صلوة العيد من قبل التكبيرات الزاوين لان

٢١
باحنيقة واصحابه يوجبون القراءة في الاولى بعد التكبير وفي الثانية قبل التكبير
فكان يوالي في القرائتين وقال مالك والشافعي بدأ في الركعتين معا بالتكبير
فانفراد الامامية واضح والحجة لها اجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان
الذي يذهب اليه الامامية يجوز عند الجماعة اذا ادى اليه الاجتهاد وما
يقوله مخالفا لها لا يجوز عند الامامية على حال من الاحوال فالاحتياط
فيما تذهب اليه الامامية واضح **مسألة** وما انفردت به الامامية
ايجابهم القنوت بين كل تكبيرة من تكبيرات العيد لان باقي الفقهاء لا يوجبون
ذلك والحجة فيه اجماعها ولا ينافيها لا يوفي ببراءة ذمته من صلوة العيد
بما ذهبنا اليه من القنوت ولا بد من يقين ببراءة الذمة من الواجب **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان على المصلي التكبير في ليلة الفطر ابتداء
من دبر صلوة المغرب الى ان يرجع الامام من صلوة العيد فكانه عقيب الجمع
صلوات اولهن المغرب من ليلة الفطر واخولهن صلوة العيد وفي عيد
الاضحى يجب التكبير على كل من كان بمضى عقيب خمس عشرة صلوة او كانت
صلوة الظهر من يوم العيدين ومن كان في غير مضي من اهل سائر الامصار
يكبر عقيب عشرة صلوات اولهن صلوة الظهر من يوم العيد وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك اما التكبير في عيد الفطر عقيب الصلوات فلا يعرفونه و
انما اختلفوا في التكبير في طريق المصلي الى الصلوة فروى عن ابى حنيفة
انه يكبر يوم الاضحى ويحجره ذهابه الى المصلي ولا يكبر يوم الفطر وقال
مالك والاوزاعي يكبر في خروجه الى المصلي في العيدين جميعا وقال مالك

يكبر المصلي إلى أن يخرج الإمام فإذا أخرج الإمام قطع التكبير لا يكبر إذا
 رجع وقال الشافعي أحب أظهار التكبير ليلة القطع وليلة الغز وأخذوا
 إلى المصلي حتى يخرج الإمام وفي موضع آخر حتى يفتتح الإمام الصلوة واختلّفوا
 في تكبيرة الأضحية فقال أبو حنيفة من صلوة العجر من يوم عرفه إلى صلوة الغز
 من يوم الغز وقال أبو يوسف وعمر والشاذلي إلى آخر أيام التشريق وقال مالك
 والشافعي من صلوة الظهر من يوم الغز إلى صلوة العجر من آخر أيام التشريق
 وللحنابلة ما تقدم من الإجماع وطريقه الاحتياط وقوله تع تكملوا العدد وتكبروا
 الله على ما هذا لم يدل على أن التكبير أيضاً واجب في الفطر **مسألة** ومما
 انفردت به الإمامية به القول بوجوب صلوة كسوف الشمس والقمر ويذهبون
 إلى أن من فاتته هذه الصلوة وجب عليه قضاءها وبأن الفقهاء يختلف
 في ذلك والحنابلة على مذهبنا إجماع الطائفة ويمكن أن يعارض المخالفين بما يروونه
 عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله إن الشمس والقمر لا يكسفان لموت أحد ولا حيوة
 أحده فإذا رايتوهما فافزعوا إلى الصلوة وأمسكوا على الوجوب **مسألة** وما
 انفردت به الإمامية القول بأن صلوة الكسوف عشرة ركعات وأربع سجدة
 وقال أبو حنيفة وأصحابه إنها ركعتان على هيئة الصلوة المعروفة وقال مالك
 والليث والشافعي أربع ركعات في أربع سجرات دليلنا إجماع الطائفة ولأن
 ما ذهبنا إليه يحتوى على ما قالوه ويريد عليه وما ذهبوا إليه بخلاف ذلك
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن المصطفى ومن جرت
 مجراه من لم يكلف في نفسه الصلوة ولا كلف غيره تبرئة عليها لا يجب الصلوة

عليه إذا مات وحده ومن يصلي عليه من الصغار بأن يبلغ ست سنين فصلاً
 والحنابلة في ذلك إجماع الطائفة ولأن الصلوة على الأموات حكم شرعي وقد
 ثبت بيقين فمن يوجب الصلوة عليه ولا يقين ولا دليل من مخالف فيه
مسألة ومما ظن الأفراد الإمامية به القول بخمس تكبيرات في صلوة
 الجنائز وكان ابن أبي ليلى يوافق الإمامية على ذلك وروى عن حذيفة
 ابن اليمان وزيد بن أرقم أن تكبيرات الجنائز ثلث خمس ولعمري إن باقي
 الفقهاء يخالفون الإمامية في ذلك والحنابلة فيما ذهبنا إليه إجماع وطريقه
 الاحتياط فإن الذي تذهب الإمامية إليه يدخل فيه ما ذهب إليه مخالفوها
 وهو أحوط وقد روى مخالفونا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كبر خمساً فإذا قيل
 بأن ذلك أنه كبر أربعاً قلنا هذه الرواية يحتمل أن كبر أربعاً سمعنا جراً
 بهن وأخفى الخامسة وخبر القس غير محتمل على أنه لا تنافي بين الخبرين
 لأنه من روى أنه كبر أربعاً لم يصرح بأنه ما زاد عليها ومن كبر خمساً فقد كبر
 أربعاً **مسألة** وما انفردت به الإمامية إسقاط السلام من صلوة
 الجنائز وأنه إذا كبر الخامسة خرج من الصلوة بغير تسليم وباقي الفقهاء
 يخالفون في ذلك لأن أبو حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنه يسلم عن يمينه وعن
 يساره وقال مالك يسلم الإمام واحدة ويسمع من يده ويسلم عن من ولاؤه
 في أنفسهم وإن سمعوا من يليهم فلا بأس به وقال الشاذلي يسلم عن يمينه
 تسليمه خفيفة وقال بن حي يسلم عن يمينه وعن شماله تسليمه بخفيفة
 ولا يجبر بموالات الشافعي مثل قول ابن حي في العدة والمنع من الجهر والحنابلة على

ما ذهبنا إليه الإجماع الطائفة وايضا فان صلوة الجنابة مبنية على التحميف
لا قد حدث منها الركوع والسجود وهما اكد من التسليم فغير متكرران يحذف
التسليم **كتاب الصوم** ومتاظران انفراد الامامية بالقول
بان صوم التطوع تجزى نيته بعد الزوال لان الثوري يوافق في ذلك ويذهب
الى ان الصوم التطوع اذا نواه في آخر النهار اجزاه وهو احد قولي الشافعي
ايضا وباقي الفقهاء يمنعون من ذلك ويقولون اذا نوى التطوع بعد الزوال
لم يجزه دليلنا الاجماع الذي تقدم قوله ثم وان تصوموا خيرا لكم وكل ظاهرا للقران
او ستة يقتضي الامر بالصوم والترغيب فيه لا اختصاص له بزمان دون
غيره فهو يتناول ما بعد الزوال وقبل ولا يلزم على ذلك صوم الفرض لانه لا يجزى
عندنا الا بنية قبل الزوال الا انا اخرجناه بدليل ولا دليل فيما عداه واقتوى
ما نقلناه ان ما مضى من النهار قبل النية لا يكون فيه هائلا وكيف تغير
باستئناف النية والجواب عن ذلك ان ما مضى يلحق في الحكم بما ياتي كما يقولون
كلهم فيمن نوى التطوع قبل الزوال فان فرقوا بين بعد الزوال وقبله بان قبل
الزوال مضى قل العباد وبعد مضى اكثرها والاصول يفرق بين القليل والكثير
في هذا الحكم كن ادراك الامام بعد الركوع وقبله قليلا اذا كانت العبادة قد
مضى جزء منها وهو خال من هذه النية واثرت النية المستأنفة حكما في الماضي
فلا فرق بين القلة والكثرة في هذا المعنى لان القليل كالكثير في انه وقع خاليا
والحقنة من طريق الحكم بالباطن لان تبعض الصوم غير ممكن واذا اثرت النية
فيها صاحبته من الزمان وما ياتي من بعده فلا بد من الحكم بتأثيرها في الماضي

لا يوم واحد لا يلحقه تبعض وقد جوزوا كلهم ان يفتتح لجل الصلوة منفردا
ثم يات به بعد ذلك موثما فيكون جماعة ولم يفرقوا بين ان يمضي اكثر واقل
وجوز الشافعي وابو حنيفة واكثر الفقهاء ان يفتتح الصلوة منفردا ثم ينقلها
الى الجماعة فيصير لها حكم الجماعة ولم يفرقوا بين مضى اكثر واقل ولا يلزم
على ما قلناه ان تكون النية في آخر جزء من اليوم لان محل النية يجب ان
يكون بحيث يصح وقوع الصوم بعده بلا فصل وذلك غير متاثر في آخر جزء
ولا يعتد به ما ذهبنا اليه روايتهم عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله لا صيام لمن لم يثبت
الصيام من الليل لانه او لاخير واحد وقد بينا ان اخبار الواحد لا يعمل بها
في الشريعة ولا نأخذ على الفضل والكمال كما قال الله لا صلوة لجماعة المسجد
الا في المسجد ولا صدقة وذو رحم محتاج وقد قيل انه محمول على الصوم الذي
ثبتت في الذمة مثل قضا شهر رمضان وصوم البذور والكفارات **مسألة**
ومتاظران انفراد الامامية بالقول بان نية واحدة في اول شهر رمضان
يكفي الشهر كله ولا يجب تجديد النية لكل يوم وما لك يوافق على هذا المذهب
وان خالف باقي الفقهاء فيه والحجة في ذلك اجماع الطائفة وايضا فان النية
تؤثر في الشهر كله لان حرمة حرمة واحدة كما اثرت في اليوم الواحد لما
وقعت في ابتداءه **مسألة** وما انفردت به الامامية القول بان في
صوم يوم الشك فضل وانما يستحب بعد انه ينوي انه من شعبان وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك لان الشافعي يكره صيام يوم الشك الا ان يوافق عادة الصحابة
وابو حنيفة يقول ان نوى التطوع لم يكره وان نواه عن رمضان كره الا انه

لا يثبت فيه الفضيلة التي يذهب اليها الامامية وقال احمد بن حنبل ان كانت
صحوة وان كانت السماء مغيمة لم يكره والذي يدل على مذهبنا اجماع الطائفة
وطريقة الاحتياط لان كان من شهر رمضان اجزاه عندنا وان كان من
شعبان نفعه ثوابه ولم يضطره ويعارضون بما يروونه عن امير المؤمنين ع
لان اصوم يوما من شعبان احب الي ان افطر يوما من رمضان
وكل خبر يروونه متضمنا للنهي عن صيام يوم الشك يمكن حمله على النهي عن
صومه بنية الفرض واي فرق في كراهية صوم الشك بين ان يجزى به عادة
او يصومه منفردا واي فرق بين يوم الشك وما قبله من ايام شعبان لولا
اتباع الهوى **مسألة** ومما انفردت الامامية ان الصيام لا يقبل فيه
شهادة النساء وفي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة لنا اجماع الطائفة وايضا
فان الصيام من الفروض المتكففة فيجوز ان لا يقبل شهادة النساء تأكيداً
وتعليقاً فان شهدتهن لم يسقطن الاحتياط **مسألة** ومما
انفردت به الامامية وان كان وافقها فيه على بعض الوجوه قوم من الفقهاء
افسادهم الصوم بالارتعاس في المسك واعتماد الكذب على الله وعلى رسوله ص
واجابهم بذلك ما يجب في اعتماد الاكل والشرب وقد قال ابو زعيم ان
الكذب والغيبة يفطران وروى ان خمسا يفطران الصائم منها الغيبة والقيمة
وحكى عن مالك كراهية الارتعاس في المسكة والحجة فيما ذهبوا اليه اجماع
الطائفة وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة من الصوم ويمكن ان
يكون الوجه في المنع من الارتعاس ان الماء يصل معه الى الجوف لا محالة

من الخارق التي لا يمكن ضبطها فجعل ما هو الغالب في حكم الواقع **مسألة**
ومما انفردت الامامية به من فقهاء الاصحاب كلهم وقد روى عن ابي هريرة
وفاقه في حكي ايضا ان الحسن ابن صالح بن حي كان يستحب ان يصبح
جنباً في شهر رمضان ان يقضى ذلك اليوم بعينه وكان يفرق بين صوم
التطوع وبين صوم الفرض في هذا الباب ايجابهم على من اجنب في ليل
شهر رمضان وتعود البقا الى الصباح من غير اغتسال القضاء والكفارة
وفيه من يوجب القضاء دون الكفارة ولا خلاف بينهم في انه اذا غلبه النوم
ولم يقم البقا على الجنابة الى الصباح لا شئ عليه والدليل على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتكرر ومما يعارض المخالفون به ما يروونه عن ابي هريرة ان النبي
صلى الله عليه وآله قال من أصبح جنباً في شهر رمضان فلا يصوم يومه وليس
لهم ان يحملوا هذا الخبر على من أصبح مجامعاً ومخاطباً لا يخلو لفظ الخبر
ترك الظاهر لو اراد ذلك لقال عمن أصبح مجامعاً والمجامع اذا كان جنباً
للصوم فلا معنى لاضافته الى الصباح لانه في النهار كله نفساً للصوم وإنما
يليق بقوله لم عليه السلام من أصبح جنباً من استقر على حكم الجنابة الواقعة قبل
الصباح ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وآله
كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وفي بعض اللفاظ
وذلك في شهر رمضان لا تناول هذا الخبران المراد به ما وقع من غيره
اعتماداً وليس لهم ان يقولوا ان حكم الجنابة لا ينافي الصوم بدلالة انه قد يحل
نهاراً او يوجز اغتساله ولا يفسد به الصوم وذلك لا نأولم فوجب على

المعتدل البقاء على الجنابة الى الصباح الفصل لاجل المنافات بين الجنابة والصوم
بل لا نه اعتد لان يكون في نهار الصوم وليس كذلك من احتلم نهارا واستمر
على حاله لان كونه جنبا في هذه الاحوال من غير اعتقاد ولان بقاءه على الجنابة
الواقعة عن الاحتلام بالنهار وليس اكثر من حصول الجنابة في النهار والجنابة
اذا وقعت بالليل وتكن من الالاتها واعتدل البقاء عليها الى النهار فقد اعتدل
لان يكون جنبا بالنهار واختلف الموضوعان **مسألة** وسما انفردت به الامامية
القول بايجاب القضاء والكفارات على من اعتدل انزال الماء الدافق بغير جراح
لان باقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي عن مالك انه كان يقول كل
افطار معصية يوجب الكفارة واستزال الماء في شهر رمضان معصية
بغير شتمه دليلنا الاجماع المتردد وطريقه الاحتياط وبرائة الذمة **مسألة**
وسما انفردت الامامية به القول بان من تيمم بطلها فوضعت الماء
الى الجوفه لا شيء عليه من قضاء ولا غيره وان فعل ذلك لغیر طهارة من تبرد
بالماء او غيره ففيه القضاء ولا غيره وان فعل ذلك لغیر طهارة من تبرد الماء او
غيره ففيه القضاء خاصة لان هذا الترتيب والتفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء الا
ابا حنيفة واصحابه يقولون ان كان ذكر للصوم فعليه القضاء وان كان ناسيا
فلا قضاء عليه وقال ابن ابي ليلى لا قضاء عليه وان كان ذكر للصوم وروى عن
عطاء عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال اذا توضى لصلوة مكتوبة فدخل
المسحوق فلا شيء عليه وان توضى لصلوة تطوع فعليه القضاء وهذا فيه بعض
الشبه بذهبنا وقال لا واعي لا شيء عليه والشافعي قولان احدهما انه قال

اذا تيمم وضوء ولم يبلغ فدخل الماء الى الجوفه انه لا يفسد والقول الآخر انه
يقطع ولا يختلف قوله في انه اذا وصل الى الجوف من ماله فانه يفسد وقال
الحسن ابن صالح بن حي ان توضى للفريضة او لصلوة سنة فدخل حلقه من
الماء شيء في الثالث فليس عليه قضاء ومن دخل بعد الثالث فعليه القضاء
وهذا نظير قول الامام **مسألة** والجهة في مذهبنا الاجماع المتكرر ويمكن ان
يتعلق في ذلك بقوله مع ما جعل عليكم في الدين من حرج وكل الحرج ان يات
بالمضمة والاستيناف في الصوم يلزمنا القضاء اذا سبق الماء الى اجوافنا
من غير اعتقاد ولا يلزم على ذلك التبرع بالمضمة لان ذلك مكره في الصوم
والاستناع منه اولى فلا حرج فيه **مسألة** وسما انفردت به الامامية
القول بان من تسبح ثم بان له انه اكل بعد طلوع الفجر على غير ما بين ان كان اكل
ولم يتاكل الفجر وراعه فعليه قضاء وان كان رصده وراعه فلم يره
فلا قضاء عليه لان باقي الفقهاء يخالفون في هذا التفصيل فيوجب ابو حنيفة
واصحابه والثوري والليث والشافعي القضاء على كل حال وقال مالك ان كان
الصوم تطوعا مضى فيه ولا شيء عليه وان كان واجبا فعليه قضاء وقال
عطاء والحسن البصري لا قضاء عليه وانما كانت الامامية مستخرجة بهذا
المسألة لان من واجب القضاء من الفقهاء اوجبه بلا تفصيل وكذلك من
اسقطه والجهة في مذهبنا اجماع الطائفة ويمكن ان يتعلق فيما يروى عن
البيهقي رضي الله عنه من قوله رفع عن امتي الخط والنسيان فاذا قيل ذلك
محول على رفع الائمة قلنا هذا تخصيص بغير دليل فان الزمان ان يفسد القضاء

بهذا الخبر عن لم يرصد الفجر فربما بين الامرين بان من رصد الفجر قد يجوز عليه
جعله وامكانه وليس كذلك من لم يرعه **مسئلة** وما ظن الفراء المتأ
به ولها فيه موافق متقدم القول بان من صام شهر رمضان في السفر يجب
عليه الاعادة لان ابا حنيفة واصحابه يقولون ان الصوم في السفر افضل
من الافطار وقال مالك والثوري الصوم في السفر حب الينا لمن فوقت
عليه وقال الشافعي هو خير بين الصوم والافطار والصوم افضل وذلك
عن ابن عمر ان الفطر افضل وروى عن ابي هريرة ان من صام في السفر لم
يجزه وعليه ان يصومه في الحضر وهذا هو مذهب الامامية بعينه والحجة
كقولنا الاجماع المتكرر وايضا قوله ومن كان كريضاً او على سفر فعذرة
من ايام اخر فاجب تع القضا بنفس السفر ومن ادعى خيراً في الآية و
هو لفظه فافطر تارك للظاهر من غير دليل فان قيل فيجب ان يقولوا مثل
ذلك في قوله فمن كان مريضاً او به اذى من راسه ولا يصوموا فحل
قلنا هكذا يقتضي الظاهر ولو تخيلنا واياه لم يصوم شيئاً لكننا اضمنا به الاجماع
والاجماع لا دليل يقطع به في الموضع الذي اختلفنا فيه ويعارضون بما يروونه
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله الصائم في السفر كالصائم في الحضر فان
قيل معنى الخبر ان الصائم في السفر لا يعتد ان الفطر لا يجوز له كالفطر
في الحضر الذي يعتد ان الصوم لا يجب عليه قلنا هذا تخصيص للظاهر بغير
دليل والظاهر ان الصائم في السفر كالصائم في الحضر في سائر الاحكام التي
من جملة لزوم القضا على ان هذا تاويل منهم فاسد لان احد المسلمين

لا سوى بين من صام في السفر واعتقد ان الفطر لا يجوز له وبين المقطر
في الحضر الذي يعتد ان الصوم غير واجب عليه لان الاعتقاد الاول طريقه
الاجتهاد عندهم وفيه بعض العذر لمعتد والاعتقاد الثاني بخلاف ذلك
وربما كان كفوفاً وان استدلوا بما رواه انس من انهم كانوا يسيرون مع النبي
صلى الله عليه وآله في رمضان فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم لا يغيب جواز
على هؤلاء ولا هؤلاء على هؤلاء وما روى ان حنيفة ابن عمار اسلمى سال النبي
صلى الله عليه وآله عن الصوم في السفر فقال نعم ان شئت فسم وان شئت
فافطر قلنا لهم نحل هذه الاخبار على صوم التطوع فان التطوع بالصوم عندنا
جائز ونحله على صوم نذر معين ويعارض هذه الاخبار ما رواه عن النبي
صلى الله عليه وآله من قوله ليس من البر الصيام في السفر **مسئلة** وما انفردت
به الامامية ان المريض الذي ايسح له بالاجماع الفطر في شهر رمضان متى
تكلف الصوم لم يجزه ويجب عليه القضا لان باقي الفقهاء يخالفون في ذلك
ولا يوجبون عليه القضا والحجة في هذه المسئلة هي الحجة في المسئلة الاولى
من الاجماع والاية التي تلونها وديننا الكلام فيها فلا معنى لاعادته **مسئلة**
وما انفردت به الامامية القول بان من بلغ من الهرم الحرج يتعد روعة
الصوم وجب عليه الافطار بلا كفارة ولا قايصة فدية وان كان من ذكرنا حاله
لوتكلف الصوم لتمر له لكن بمشقة شديدة يخشى المرض منها والضرر
العظيم كان لان يفطر وكيف عن كل يوم يموت من طعام وهذا التفصيل
لا يعرفه كبار الفقهاء فان ابا حنيفة واصحابه قالوا في الشيخ الذي يطيق

الاصناف

الصيام يفطر ويصوم في كل يوم نصف صاع من حنطة وقال الشوك
 يطعم ولم يذكر المبلغ وقال الشافعي يفطر ويصوم في كل يوم مد أو قال
 ما لك لا أرى عليه أطعما فان فعل فحسن وكذلك قال ربيعة والحجة في
 مذهبننا إجماع الطائفة ومما يجوز أن يستدل به على أن الشيخ الذي
 لا يطيق الصيام يجوز له الإفطار من غير فدية قوله لا يكلف الله نفسا
 الا وسعها واذا لم يكن في وسع الشيخ الصوم خرج من الخطاب ولا فدية
 عليه اذا افطر لان الفدية انما تكون عن تقصير فاذا لم يطلق الشيخ الصوم
 فلا تقصير وقع منه ويدل على أن من اطاق من الشيوخ الصوم كمن مشقة
 شديدة يخشى منها المرض يجوز له ان يفطر ويندى قوله وعلى الذين
 يطيقونه فدية ومعنى الآية ان الفدية يلزم مع الإفطار وكان الله تعالى خيرا
 في ابتداء الأمر بهذه الآية للناس كلهم بين الصوم وبين الإفطار والفتنة
 ثم نسخ ذلك بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه واجمعوا على تناول هذه
 الآية لكل من عد الشيخ الهرم ممن لا يشق عليه الصوم ولم يعم عليه دليل
 ان الشيخ اذا خاف الضرر دخل في هذه الآية فهو اذن تحت حكم الآية الاولى
 التي تناولته كما تناولت غيره ونسخت عن غيره وبقيت فيه فيجب ان يلزم الفدية
 اذا افطر لانه مطبق للصوم **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول
 بان من نذر صوم يوم بعينه فافطر غيره عذر ويجب عليه قضاءه ومن
 الكفارة ما يجب على من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا بلا عذر وبطل في
 الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يجوزون الكفارة ودليلنا الإجماع المتردد

وطريقه الاحتياط وبركة الذممة ونحالفونا اذا كنا نريد هبون الى القياس
 كيف ذهب عليهم ان حكم النذر في الوجوب حكم يوم من شهر رمضان
 وكيف افترقنا في وجوب الكفارة على الفطر فيهما فان قالوا لان النذر
 وجب عليه بسبب من جهته وصوم رمضان وجب عليه ابتداءنا واي
 تأثير لهذا الفرق في سقوط الكفارة وقد علمنا انهما مع الافتراق فيما
 ذكرتم انقص صومه ويفسده في النذر كما انفسد في صوم شهر رمضان
 واحكام الصومين كلها غير مختلفة وان افترقا من الوجه الذي ذكرتم
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بان من نوى من الليل
 صيام يوم بعينه قضا عن شهر رمضان فتعلل الإفطار فيه لعذر عذر وكان
 افطاره بعد الزوال وجبت عليه كفارة وهي اطعام عشرة مساكين وصيام
 يوم بدله وان لم يقدر على اطعام اجزاء ان يصوم ثلاثة ايام عن ذلك وان
 كان افطاره هذا اليوم قبل الزوال كان عليه قضا اليوم وكفارة عليه و
 باقي الفقهاء لا يعرفون هذا التفصيل ولا يجوزون هاهنا كفارة بل قضاء
 يوم فقط والحجة لمذهبننا الإجماع الذي ينكر وطريقه الاحتياط وبركة الذممة
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بان كفارة الإفطار في
 شهر رمضان على سبيل التعادل رقبته او صيام شهرين متتابعين او اطعام
 ستين مسكينا وانها على التخيير لا الترتيب وقد روى عن مالك التخيير بين
 هذه الثلاثة كما نقلوا امامية وعند الحنفية واصحابه والشافعية اثنان
 كفارة الظهار والذي يدل على صحة مذهب الإمامية الإجماع المتكرر و

يعارض الخالفون بما رواه ابن جريج عن الزهري ورواه ايضا مالك عن
الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن الجهمية ان النبي صلى الله عليه وآله
امر من افطر في شهر رمضان ان يكفر بعقوبة او صيام شهرين او طعام
ستين مسكينا وليس لاحد ان يجعل لفظة او في الخبر على الواو كما قال مع مائة
الف او يزيدون لان ذلك مجاز والكلام على ظاهره ولا اله الا الله في
الخبر ويكون تقدير الكلام او صيام شهرين ان تعذر عليه العتق لان الظاهر
لا يقتضي العتق وعن مع الظاهر ليس الخالف ان يتعلق بما روى عنه
من قوله من افطر في شهر رمضان فعليه ما على الظاهر لان المعنى في ذلك
القسوة بينهما في جنس الكفارة لا في كفيتهما من ترتيب او تخيير ولا
اشكال في ان كفارة المظاهر من جنس كفارة المفطر في شهر رمضان ولما
للخلاف في كيفية من ترتيب او تخيير ولا يتعلق لهم ايضا بما يروونه عنه
من قوله وقد جاء رجل فقال افطرت في شهر رمضان فقال نعم اعتق رقبة
وذلك ان من قال بالتخيير يذهب الى انه مأمور بكل واحد من الكفارات
فلم يلزمه من عتق الرقبة الامام هو واجب في هذه الحال ولم يقل له اعتق
رقبة فانه لا يجزيك سواها كما لم يقل له انت تخير بينها وبين غيرها
فظاهر الخبر اذا لا حجة فيه علينا **مسألة** ومما ظن افراد الامامية به
ولها فيه موافق وسند كرم القول بان الصوم يقضي عن الميت كما نافرنا
رجلا مات وعليه ايام من شهر رمضان لم يقضها غيره حتى يفيت صدق
عنه لكل يوم بمائة من طعام فان لم يكن له مال صام عنه وليه فان كان له

شأن من به

وليان

وليان فأكبرها وبالغ الفقهاء الفون في ذلك ولا يرون انه يصام عن
الميت في قضاء رمضان وفي النذر وهذه موافقة الامامية والوجه للاقتضا
الاجماع للتكرير وقد طعن على ما يقوله بقوله نعم وان ليس للانسان الا ما
سعى وان ذلك ينبغي ان يكون سعي غيره له وبما روى عن النبي صلى الله عليه وآله
اذ مات المؤمن انقطع عمله الا من ثلث ولم يكسره الصوم عنه والجواب
عن ذلك ان الآية انما يقتضي الايثاب لا لسانك الا بسعيه ونحن لا نقول
ان الميت يثاب بصوم الحي وتحقيق القول في هذا الموضع ان من مات وعليه
صوم فقد جعل هذه الحال سببا في وجوب صوم على وليه ومما قضا لان
سببه القربط المتقدم والثواب على الحقيقة في هذا الفعل لفاعله دون الميت
فان قيل فما معنى قولهم صام عنه اذا كان لا يلحقه وهو ميت ثواب ولا حكم
لاجل هذا العمل قلنا معنى ذلك انه صام وسبب صومه تقربط للميت بالمستقدم
سببا في لزوم هذا الصوم فاما الخبر الذي روه لحنول ايضا على هذا المعنى
وان المؤمن ينقطع بعد موته عنه فلا يلحقه ثواب ولا غيره والذي ذهبنا اليه
يخالف ذلك وخبرهم هذا يعارض بما يروونه عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وآله
من مات وعليه صيام صام عنه وليه وفي خبر اخر ان امرأة رجعت الى النبي
صلى الله عليه وآله فقالت انه كان على الحي صوم شهر افا قضيه عنها فقال نعم ارايت لو
كان على ابنك دين اكنتم تقضينه قالت نعم قال نعم فدين الله احق ان
يقضى ومما رواه ابن عباس عن رضى الله عليه عن النبي صلى الله عليه وآله في صوم النذر انه
امر وليه ان يصوم عنه **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان

بل يصدق عنه وعلى من ان يرض
انه يصام عن الميت

الاعتكاف لا يقتل الا في المسجد صلى عليه امام عدل بالناس للجمعة وهو اربعة
 مساجد المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة ومسجد البصرة
 وباقي الفقهاء يقولون في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يقولون يجوز الا
 اعتكاف في كل مسجد جماعة وبذلك قال الثوري وفي احدى الروايتين
 عن مالك وروى ابن عبد الحكم عن مالك وانه لا يعتكف احد الا في المسجد
 الجامع او في رحاب المساجد الذي يجوز الصلوة فيها وذهب حنيفة الى ان
 الاعتكاف لا يصح الا في ثلاث مساجد المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله
 عليه وسلم ومسجد ابراهيم عليه السلام والجمعة لنا مضائق الى الاجماع طريقة الاحتياط وبركة الله
 لان من اوجب على نفسه الاعتكاف بنذر يجب ان يتيقن براءة ذمته مما
 وجب عليه ولا يحصل له اليقين الا بان يعتكف في المواضع التي عتقها مشرعة
 فيه ولا دليل على جواز ما عداها ولا اعتراض على ما قلناه بقوله تع ولا تباشروا
 وانتم عاكفون في المساجد لان هذا اللفظ مجمل ولفظ المساجد هاهنا عن النبي
 لاعتن الاستفراق ولا مناقاة بينه وبين مذهبنا ويجوز ان يكون وجه تخصيص
 هذه المساجد الاربعة لتلك حرمتها وفضلها وشرافها غيرها **مسألة**
 ومما انفردت به الامامية القول بان المعتكف اذا جاعل نهارا كان عليه كفارة
 واذا جاعل ليلا كفارة واحدة وان اكره زوجته وهي معتكفة نهارا كان عليه
 اربع كفارات وان اكرهها وهي معتكفة ليلا كان عليه كفارتان ان الكفارة هي
 التي تلزم الجاعل نهارا في شهر رمضان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا
 يلزمون مفسدا اعتكافه شيئا سوى القضاء وذهب الزهري والحسن الى انه

ان الاعتكاف حكم شرعي ويرجع
 في مكانه الى الشرع ولا خلاف في
 ان الامة التي عتقها هاهنا

ان وطى في الاعتكاف لزمته الكفارة وهذا القول يوافق من وجبه قول الامامة
 الا انما ما نظن انها كما نايذهبان الى ان الكفارة تلزم في الوطى بالليل كما
 ذهبت الامامية اليد ليلنا الاجماع المتقدم وطريقه الاحتياط ولان المعتكف
 قد لزم حكم متى اعتكاف في بلاد خلاف واذ فعل ما ذكرناه برئت ذمته
 يتيقن ولا خلاف وليس كذلك اذا قضى ولم يكفر **مسألة** ومما
 انفردت به الامامية القول بان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلاثة ايام ومن
 عداهم من الفقهاء يقولون في ذلك لان ابا حنيفة والشافعي يجوزان يعتكف
 يوما واحدا قال مالك لا اعتكاف اقل من عشرة ايام دليلنا على ما ذهبنا
 اليه الاجماع المتكرر وايضا فان مقادير ايام سنة للعبادات لا تقسم الا بالنصف
 وطريقه العلم وما تقول الامامية من الزمان يستند الى ما هذه صفة وما
 يقولونها انها يستند الى طريقة الظن والظن لا يحال له فيما جرى هذا الجري
 فعلق مالك بان النبي صلى الله عليه وآله اعتكف في العشر الاواخر ليس بشيء
 لان اعتكافه عشرة ايام لا يدل على انه لا يجزى اقل منها وتعلق من حذره
 بيوم واحد او اقل من ذلك بقوله تع ولا تباشروهن وانتم عاكفون في
 المساجد وان الظاهر يقتضي ان الزمان الطويل والقصير غير صحيح لان
 الاعتكاف اسم شرعي من ذهب والى انه ما ينقل في الشرع وانه اسم اللبس
 المقصود بالعبادة يجعل له شروطا شرعية يراعى في اخذ اسم عليه فلا بد ان
 الرجوع الى الشرع اما في الاسم او في شروطه والله تع ندع عن المباشرة مع
 الاعتكاف فمن ايد لهم ان ما يكون في اقل من ثلاثة ايام يتناوله هذا الاسم

ويحصل له الشرط الشرعية فلا دلالة اذ في هذا الظاهر **سئل** ومما
 ظن انفراد الامامية به القول بان المعتكف ليس له اذا خرج من المسجد ان
 يستظل بسقف حتى يعود اليه والثوري يوافق الشيعة الامامية في ذلك
 وحكي عنه الطحاوي في كتاب الاختلاف المعتكف لا يدخل تحت سقف الا
 ان يكون مرة فيه فان دخل فسد اعتكافه وباعى الفقهاء يجيزون الاستظلال
 بالسقف ولجنة للامامية الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط واليقين
 بان العبادة ما فسدت ولا يقين الا باجتناب ما ذكرناه **سئل** ومما
 ظن انفراد الامامية به القول بان المعتكف ان يعود المريض ويشيع الجنابة
 وهو مذهب الحسن بن علي واما خالف فيه باي الفقهاء وروى عن الثوري
 انه جاز له عيادة المريض ولجنة للامامية الاجماع المتقدم وايضا فان
 تشييع الجنابة والصلوة على الميت من فروض الكفايات وعبادة المريض
 من السنن المؤكدة المفضلة والاعتكاف لا يمنع من العبادات **سئل** ومما
 ظن انفراد الامامية به القول بان ليس للمعتكف ان يبيع ويشترى ويجتر
 وما لك يوافق الامامية في ذلك وان كان ابو حنيفة واصحابه والشافعي
 يجيزون للمعتكف التجارة والبيع والشري ولجنة للامامية الاجماع المتقدم
 لان من اجتنب التجارة صح اعتكافه ولم يفسد يقين وليس كذلك من
 اتجر **كتاب الزكوة** ومما ظن انفراد الامامية به القول
 بان الزكوة لا تجب الا في تسعة اصناف **الذنايرة** **والدراهم** **والمنطقة**
والشعير **والقرو** **والزبيب** **والابل** **والبقر** **والغنم** **والاوتار**

فيما عدا ذلك وباعى الفقهاء الفوريهم في ذلك وحكي عن ابن ابي ليلى والثوري
 وابن جني انه ليس في شيء من النوع زكوة الا المنطقة والشعير والقرو والزبيب
 وهذه موافقة للامامية وابو حنيفة وزفر يوجبون العشر في جميع ما انت
 الارض الا الخطب والقصب والحشيش وابو يوسف ومحمد يقولون لا يجب
 العشر الا فيما له ثمة باقية ولا شيء في الخضراوات وقال مالك الحبوب كلها
 فيها الزكوة وفي الزيتون وقال الشافعي انما يجب فيما يبس ويقتات وبخ
 مأكولا ولا شيء في الزيتون والذي يدل على صحة مذهبنا ايضا قال الاجماع
 ان الاصل براءة الزمة من الزكوات وانما يرجع الى الادلة الشرعية في وجوب
 ما يجب منها واختلف فيها اوجب الامامية الزكوة فيه وماعدا فلم يتم
 دليل قاطع على وجوب الزكوة فيه فهو باق على الاصل وهو قولنا في ايساكم
 اموالكم والمعنى لا يوجب حقوقا في اموالكم لانه لا يسألنا اموالنا الا على
 هذا الوجه وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق في اموال ما اخرجناه منه
 فهو بالدليل القاطع وماعدا باق تحت الظاهر فان تعلقوا بقوله تع وتوا
 حقة يوم حصاده فانه عام في جميع النوع وغيرها ما ذكر في الآية والحبوب
 عنه اننا نسلم ان قوله تع وتوا حقة يوم حصاده يتناول العشر ونصف العشر
 الماخوذ على سبيل الزكوة فن ادعى تناوله كذلك فعليه الدلالة وعند
 اصحابنا ان ذلك يتناول ما يعطى للمسكين والفقير والمحتاج وقت الحصاد
 من الحقة والصعب فقد رووا ذلك عن ائمتهم عليهم السلام فمنه عن ابي جعفر
 عليه السلام في قوله تع وتوا حقة يوم حصاده قال ليس ذلك الزكوة الا ترى

انه تم قال ولا تشرفوا انه لا يجب المسرفين وهذه تكتة منه عة مليحة لان
النهي عن السرف لا يكون الا فيما ليس يقدر الزكوة مقدرة وروى عن ابي
عبد الله ع انه قيل له يا ابن رسول الله وساحقه قال تناول منه المسكين
والسائل والاحاديث بذلك كثيرة وكيف احتمال اللفظ وان كان يفوي
هذا التأويل ان الآية تقتضي ان يكون العطا وقت الحصاد والعشر المرفوع
من الزكوة لا يكون في تلك الحال لان العشر مكيل ولا يوجد الا من كيل
وفي وقت الحصاد لا يكون مكيلا ولا يمكن كياله فانما يكال بعد خفاه
وتدريته ونصفية فتعلق العطا بتلك الحال بلقي الا بما ذكرناه ويفوت
ايضا هذا التأويل ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله من النهي عن الحصاد
والجذاذ بالليل والجذاذ هو صرام الخنل وانما نهي عمن ذلك لما فيه من
حرمان المساكين ما ينبت اليهم من ذلك وما يفوله قوم في هذه الآية ان
انها مجملة فلا دليل لهم فيها ليس بصحيح ان الاجمال هو في مقدار الواجب
لا الموجب فيه فان قيل مما سمى الله نفع حقا وذلك لا يليق الا بالواجب
قلنا قد يطلق اسم النفع على الواجب والمنسوب اليه وقد روى جابر ان
رجلا قال يا رسول الله هل على حق في ابي سوى الزكوة فقال نعم
يجل عليها ويسقى من لبنها فان قالوا ظاهر قوله تع وانما حقه يقتضي
الوجوب وما ذكرناه ليس بواجب قلنا اذا سلمنا ان ظاهر الامر في
الشرع يقتضي الوجوب كان لنا طريقان من الكلام احدهما ان نقول
ان ترك ظاهر من الكلام يسلم ظاهر اخر له ترك ذلك الظاهر ليسلم

هذا وانتم اذا حملتم الامر على الوجوب ها هنا تركتم تعليق العطا بوقت
الحصاد ونحن اذا حملنا الامر في الآية على النذب سلم لنا ظاهر تعلق العطا
بوقت الحصاد وليس احد الامرين الا كصاحبه وانتم المستدلون بالآية
من ان تكون دليلا لكم والطريق الاخر انما لو قلنا بوجوب هذا العطا في
وقت الحصاد وان لم يكن مقدرا بل موكولا بالاختيار المعطى لم يقل بعيدا
من الصواب فان تعلقوا بقوله تع انفقوا من طيبات ما كسبتم وما اخرجنا
لكم من الارض فان المراد بالنفقة ها هنا الصدقة بدلالة قوله تع والذين
يكثر من الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله يعني لا يخرجون
زكوتها والجواب عن ذلك ان اسم النفقة لا يقتضي على الزكوة الا مجازا
ولا يعقل من اطلاق لفظ الانفاق الا ما كان في المباحات وما جرى مجراها
ثم لو سلمنا ظاهر العموم لجاز تخصيصه ببعض الأدلة التي ذكرناها فان قيل
كيف تدعون اجماع الامامية وابن الحنبل مخالف في ذلك ويذهبون الى ان الزكوة
واجبة في جميع الوجوب التي يخرجها الارض وان زادت على التسعة الاضاف
التي ذكرناها وروى في ذلك كثيرة عن ائمتهم عليهم السلام وذكر ان يونس كان
يذهب الى ذلك قلنا لا اعتبار بشدة وذو ابن الحنبل ولا يونس وان كان بواقعة
والظاهر من مذهب الامامية ما حكمناه وقد تقدم اجماع الامامية واخر
عن ابن الحنبل ويونس والاخبار التي تعلق ابن الحنبل بها من طريق الشيعة
الامامية معارضة ما ظهر واكثر وافوى منها من رواياتهم المعروفة المشهورة
ويكن حملها بعد ذلك على انها خرجت بخارج التقية فان اكثر من مخالف الامامية

يزهدون إلى أن الزكوة واجب في الأصناف كلها وإنما يوافق الإمامية
 منهم الشاذ النادر وما يقوى مذهبا في هذه المسئلة أن الذرة والعدس
 وكثيرا من الحبوب الخالصة عن الحنطة والشعير كانت معروفة بالمدينة
 وأكثرها وما نقل الحد من أهل السير عن أحد من بعث النبي صلى الله عليه وآله
 الصدقة أنه أخذ في حيلة ما أخذ عدسا ولا ذرة كادروا ووعيتوا الحنطة
 والشعير والقر فدل ذلك على أنه خارج عن أصناف ما يؤخذ منه الزكوة
مسألة ومما ظن أنفراد الإمامية به نفى الزكوة عن عروض التجارة و
 قد وافقهم في ذلك داود بن علي وهو فوق ابن عباس رحمة الله عليهما
 ما يروونه عنه وأبو حنيفة وأصحابه يوجبون في عروض التجارة الزكوة
 إذا بلغت قيمتها النصاب وهو فوق الثوري والأوزاعي وابن جبر والساجي
 وقال مالك أن كان إنما يبيع بالعوض فلا زكوة حتى تقتضي ماله وإن
 كان يبيع بالبيع والعرض فإنه يزكي وقال الليث إذا ابتاع متاعا للتجارة ففي
 عنده أحوال فليس عليه الزكوة واحدة وإنما على حصة المسئلة كل شيء
 دللنا على أن الزكوة لا تجب فيما عد الأصناف التسعة التي عيناها وعروض
 التجارة خارجة عن تلك الأصناف بالطريقة تتناولها ويمكن أن يعاد
 يماروه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ليس على المسلم في عبدة ولا فرسه صدقة
 وعموم هذا القول يقتضي نفى الصدقة عما هو معرض للتجارة وما ليس
 بمعرض لها لأنه لا ينفصل بينهما وإذا ثبت نفى الصدقة عن العبد والفرس
 وإن كانا للتجارة ثبت فيما عداها من العروض لأن أحد المفضلين

يزيد الأسير وأيضا فأن أصول الشريعة تقتضي أن الزكوات إنما تجب
 في الأعيان والأشياء وعروض التجارة عندهم إنما تجب في المتاع لا في
 وذلك مخالف لأصول الشريعة فان تعلقوا بقوله في أخذ من أموالهم صدقة
 وأن عموم الآية لقول يتناول عروض التجارة والجواب عن ذلك أن أكثر
 ما في هذه الآية أن يكون لفظها عموما والعموم معرض للتخصيص ونحن
 نخص هذا العموم ببعض ما تقدم من ادلتنا على أن متاعنا لا بد لهم من
 ترك الظاهر في عروض التجارة لأنهم يضمرون في تناول هذا اللفظ
 لعروض التجارة أن يبلغ قيمتها نصاب الزكوة وهذا ترك الظاهر فخرج
 عنه ولا فرق بينهم فيه وبيننا إذا قلنا اللفظ في الآية على الأصناف التي
 أجمعنا على وجوب الزكوة فيها وإذا قلنا في ذلك مقامهم وهم المستدلون
 بالآية بطل استدلالهم وبمثل هذا الكلام يبطل تعلقهم بقوله في
 أموالهم حق للسائل والمحروم ويمكن في هذه الآية أن يقال إنها خرجت
 المدح لهم بما فعلوه لا على سبيل الإيجاب الحق في أموالهم لا نفع قالوا فليد
 من الليل ما ينجون ولا بأسخارهم يستغفرون وفي أموالهم حق للسائل
 والمحروم فخرج الكلام كله بخرج المدح لهم بما فعلوه وليس في إيجاب الله
 نفع في أموالهم حق معلوما مدحا لهم ولا ما يوجب الشا عليهم فعلم أن
 المعنى ويعطون من أموالهم حق معلوما للسائل والمحروم وما يفعلونه
 من ذلك ليس بلزوم أن يكون واجبا بل قد يكون نفلا وستطوعا فليد
 الفاعل على ما يتطوع به كما يدح على فعل ما يجب عليه ولا تعلق لهم بقوله في

وانوال الزكوة لان اسم الزكوة اسم شرعي ونحن لا نسلم ان عروض التجارة
زكوة فبتنا ولها الاسم فعل من ادعى ذلك ان يدل عليه ولا تعلق لهم بما روي
عنه من قوله حصنوا اموالكم بالصدقة وان لفظة الاموال يدخل تحتها عرض
التجارة وذلك انه ليس في الظاهر ان تخص كل مال قصد منه وليس يتبع ان
تخص اموال التجارة وما لا يجب فيه الزكوة بالصدقة مما لا يجب فيه الزكوة
سئل وما انفردت به الامامية في الزكوة عن الذهب والفضة على
اختلاف احوالهما الا ان يكون درهما او ديناراً مضروباً منقوشاً وبالقياس
يخولفون في ذلك ويوجبون الزكوة في جميع الاموال الا الشافعي فانه لا يوجب
الزكوة في الخلق المباح على اظهره قوله دليلنا على ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة
ما قلناه من ان الاصل براءة الذمة ولم يبق دليل قاطع على ان ما
عدل الدراهم والدينارين من المصنوعات وغيرهما يجب فيه الزكوة ونحن على حكم
الاصل فان تعلقوا باختيار التي وردت في ايجاب الزكوة على الذهب والفضة
على الاطلاق فهذه كلها او لا اخبار احاد فعارضها الاخبار الواردة بان الزكوة
الا في الدراهم والدينارين على اننا نخل تلك الاخبار على ان المراد بها الدراهم والدينارين
لا نفصا من فضة وذهب **سئل** وما انفردت به الامامية القول بان
الابل اذا بلغت خمسا وعشرين في قيمتها خمسا شيئا لان باقي الفقهاء يخالفون في ذلك
ويوجبون في خمسة وعشرين اثبة نخاف دليلنا اجماع المتقدم فان قيل قد روي
ابو علي ابن الحسين في ذلك وقال ان في خمسة وعشرين اثبة نخاف فان لم يكن
خمس شيئا فان زادت على خمسة وعشرين واحدة ففيما اثبة نخاف قلنا

في الزكوة

الاجماع الا ما مية قد تقدم ابن الحسين واخر عنه وانما قول ابن الحسين في هذا
المذهب على بعض الاخبار الواردة عن ائمتنا عليهم السلام مثل هذه الاخبار لا يعقل
عليها ويمكن ان يحل ذكر بنت الخاض وابن البون في خمسة وعشرين على ان
ذلك على سبيل القيمة لما هو الموجب من خمس شيئا وعندنا ان القيم يجوز اخذها
في الصدقات **سئل** وما ظن انفراد الامامية به وقد وافقها غيرهما
من الفقهاء فيه قولهم ان الابل اذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء
في زيادتها حتى تبلغ مائة وتلدين فاذا بلغت مائة واحدة واثنتا لبون
وانه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والتلدين وهذا مذهب مالك بعينه
الشافعي يذهب الى انها اذا زادت واحدة على مائة وعشرين كان فيها ثلث بنة
لبون وعند الحنفية واحداه فيما زاد على مائة وعشرين انه يستقبل الفريضة
ويخرج من كل خمسة نايضة على العشرين شاة فاذا بلغت الزيادة خمسا او ثمانين
اخرج ابنة مخاض والذبيحة على صحة مذهبنا بعد اجماع المتقدم ان الاصل
هو براءة الذمة من الزكوة وقد اتفقنا على ما يخرج من الابل اذا كانت مائة و
عشرين واختلفت الامة فيما زاد على العشرين فيما بينها وبين التلدين ولم يبق
دليل قاطع على وجوب شيء ما بين هذين **العشرين** الى ان يبلغ الزيادة ثمانين
فيجب فيها حقة واثنتا لبون عندنا وعند الشافعي ومالك وعند الحنفية يجب
حقان وشاتان وقد اجمعنا على وجوب الزكوة في مائة وتلدين ولم يجمع على وجوب
شيء في الزيادة فيما بين العشرين والتلدين ولم يبق دليل قاطع فيجب ان يكون
على الاصل فاذا ذكرت الاخبار المتضمنة ان الفريضة اذا زادت على العشرين

الى مثل ما يذهب اليه الامامية ولا يجعلون حول الكبار حولاً للصغار وابو حنيفة
 واصحابه يفتنون المستفاد الى الاصل على كل حال ولا يكون حول الاصل ما تولد
 منه خاصة بعد ان يبلغ الاصل الضاب والمجته لذهبنا الاجماع المتردد و
 ايضاً فان الاصل براءة الذمة من الحقوق ولم يثبت بيقين وعلم قاطع ان
 في السخا لركوة مع الامهات وانما يضم اليها في الحول ويكون ان يعارض
 المخالف بما يدور ونرى عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول
 فظاهر هذا الخبر يوجب ان المستفاد لا يضم الى الاصل ويجعل اصول الحول
 حولاً له بل لابد من المستفاد اذا كان من الجنس الذي يجب فيه الزكوة ان
 يستأنف له حول على استقبال حصوله في الملك وليس لهم ان يعتجوا بما روي
 عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله ويعتد صغيرها وكبيرها ولم يفرق بين احوالها وذلك
 ان المراد بهذا الخبر انه يعتد الصغير والكبيرها هنا ليس المراد به ما ينقص
 في سنة عن الحد الذي يجب فيه الزكوة وانما المراد الصغير والكبير ما يبلغ سن
 الزكوة ويجوز ان يراد بالصغير والكبيرها هنا العالي والمنزل والمختص
 المنزلة والكريم وغير الكريم فقد يكون في المواشي الكرام وغير الكرام **مسألة** وما
 ظن افراد الامامية به القول بانه يجوز ان يأخذ الهاشمي من زكوة الهاشمي
 وانما حرم على بني هاشم زكوة من غيرهم من الناس وقد وافقهم في ذلك
 ابو يوسف صاحب الحنفية فيما رواه ابن سماعة وحكي عنه ان الزكوة
 من بني هاشم تغل لبني هاشم ولا تغل لهم ذلك من غيرهم والمجته فيما ذهبنا
 اليه اجماع الطائفة ويمكن ان يفتي ذلك بان الصدقة انما حرمت عليهم تركها

ادخلوا عليها المراد بالام
 وانما هو مستوفى الصفة
 والكبير

وتقطباً وفي الاخبار الواردة تحظر الصدقة عليهم ما يقتضي الترتيب والصفة
 عما فيه مدلة وغضاضة وهذا المعنى مفقود في بعضهم مع بعض **مسألة**
 ومما انفردت به الامامية القول بان الصدقة انما تحرم على بني هاشم اذا تكلموا
 من الخس الذي جعل لهم عوضاً عن الصدقة فاذا حرموا حلت لهم الصدقة
 وبقي الفقهاء يفتنون في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
 ويقوى هذا المذهب بظاهر اخبارنا بان الله تعالى حرم الصدقة على بني هاشم
 وعوضهم للخس منها اذا سقط ما عوضوا به لم يحرم عليهم الصدقة **مسألة**
 ومما ظن افراد الامامية اجازتهم ان يشتري من مال الزكوة المملوك فيعتق
 ويقولون انه متى استفاد المعتق ما لا ثم مات فيها لاهل الزكوة لانه اشترى
 من مالهم وقد روي عن مالك واحمد ابن حنبل مثل هذا القول الذي حكياه
 وروى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال اعتق من زكاتك فاما باقية
 الفقهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم انه لا يجوز العتق من الزكوة
 دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع الطائفة وقوله نعم انما الصدقات للفقراء
 والمساكين الى قوله نعم وفي الرقاب وهذا صريح في جواز عتق الرقبة من الزكوة
 فان قيل فان المراد بقوله نعم وفي الرقاب المكاتبون فان الفقهاء كلهم يجيزون
 ان يعطى المكاتب من مال الزكوة الاماناً فاما يجعله على مكاتبه على من يتباع
 فيعتق لانه لا تنافي بين الامرين وظاهر القول يقتضي الكل **مسألة** ومما
 انفردت به الامامية القول بان الزكوة يجوز ان يكفن منها الموتى ويقضي
 بها الدين عن الميت وبقي الفقهاء يفتنون في ذلك كلة والمجته لا صحابنا ايضا

الى اجماعهم قوله في انه وجوه الصدقات في سبيل الله وابن السبيل ومعنى
سبيل الله الطريق الى ثوابه والوصلة الى التقرب اليه ولما كان ما ذكرناه من
الله تعالى وموصله الى الثواب جائز فيه فاذ قيل ان المولد بقوله في
سبيل الله ما ينفق في جهاد العدو قلنا كل هذا مما يوصف بانه سبيل الله تعالى
وارادة بعضه لا يمنع من ارادة بعض اخر وقد روى مخالفونا عن ابن عمر ان
يحيى اوصى بماله في سبيل الله فقال ابن عمر ان الحج من سبيل الله فاجعلوه
فيه وروى عن النبي صلى الله عليه واله انه قال الحج والعمرة من سبيل الله تعالى وقال محمد
بن الحسن في السنن الكبر في رجل اوصى بماله في سبيل الله تعالى انه يجوز ان
يجعل في الحاج المقطع به وكل هذا بل على ان الاسم لا يختص بجهاد العدو
مسألة ومما انفردت الامامية به القول بان الخس واجب من جميع
المغانم والمكاسب وما استخرج من المعادن والعوص ولكنوز ومما
فضل من ارباح التجارات والزراعات والصناعات بعد المونة والكفاية في
طوال السنة على اقتصار وجهات قسمته هو ان يقسم هذا الخس على ستة
اسهم ثلاثة منها للامام القائم مقام رسول الله صلى الله عليه واله وهي سهم الله تعالى وسهم
رسوله صلى الله عليه واله وسهم ذي القربى وفيهم من لا يخص الامام بسهم ذي القربى
ويجعل بجميع قرابة الرسول صلى الله عليه واله من بنى هاشم فاما الثلاثة الاسماء الباقية فهي
لبنائ آل محمد عليهم السلام ومساكينهم وابنا سبيلهم ولا يتقدم الاخيرهم من
استحق هذه الاوصاف ويقولون اذ غنم المسلمون شيئاً من دار الكفر
بالسيف قسم الغنمة الامام على خمسة اسهم فجعل اربعة منها بين من قاتل

على ذلك السهم الخامس على ستة اسهم ثلاثة منها له عليه السلام وثلاثة للائمة
الثلاثة من اهله من ايتامهم ومساكينهم وابنا سبيلهم وخالف سائر الفقهاء
في ذلك وقالوا كلهم اوقوا خارجة عنه والمحنة فيه الاجماع المتكبر فان قيل
هذا المذهب يخالف ظاهر الكتاب لان الله تعالى قال واعلموا انما غنمتم من شيء
فان لله خمسة وللرسول ولذي القربى وعموم الكلام يقتضي ان يكون ذوي
القربى واحداً وعموم قوله تعالى وللبائس والمساكين وابن السبيل يقتضي تناوله
لكل من كان بهذه الصفات ولا يختص ببنى هاشم قلنا ليس يشيع تخصيص
ما ظاهره العموم بالادلة على انه لا خلاف بين الامة في تخصيص هذه الظواهر
لان ذا القربى عام وقد خصوه بقربى النبي صلى الله عليه واله دون غيره ولفظ البائس
والمساكين وابن السبيل عام في المشرك والغني والغني والعقير وقد خصه
بالجاعة بعض من له هذه الصفقة على ان من ذهب من اصحابنا الى ان ذا القربى
هو الامام القائم مقام رسول الله صلى الله عليه واله وسمى بذلك لقربه منه نسباً
للمظاهر منه لان قوله ذي القربى لفظ واحد ولو اريدت الجمع لقال ولذوي
القربى فن ذلك على الجاعة فهو مخالفة للظاهر فان قيل فمن حل هذا القربى في آل
على جميع ذوي القربى بنى هاشم بلزمه ان يكون ما عطف على ذلك من البائس
والمساكين غير الاقارب لان الشيء لا يعطف على نفسه قلنا لا يلزم ذلك لان الشيء
وان لم يعطف على نفسه فقد يعطف منه على صفة اخرى والموصوف واحد لانهم
يقولون جاءني زيد العاقل الظريف والشجاع والموصوف معاً واحداً وقال الشاعر
الى الملك القرم وابن الهمام وليت الكثيرة في المنزحهم والصفات كلها الموصوف

وكلام العرب ملو في نظاير ذلك **مسئلة** ومما انفردت به الإمامية الر
الصاع تسعة ارطال بالعراقي وخالف سائر الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة
ومحمد بن يلى والثوري وابن حنبل الصاع ثمانية ارطال بالعراقي وقال ابو يوسف
والشافعي الصاع خمسة ارطال وثلاث وقال شريك بن عبد الله الصاع اقل
من ثمانية ارطال واكثر من سبعة والدليل على صحة مذهبننا بعد الاجماع الطائفة
ان من اخرج تسعة ارطال فلا خلاف في براءة ذمته وليس كذلك من
اخرج دون ذلك واذا وجب حق في الذمة يبين فيجب سقوطه عنها
يقين ولا يقين الا فيما ذهبنا اليه **مسئلة** ومما انفردت به الإمامية القول
بانه لا يجوز ان يعطى الفقير الواحد اقل من صاع وان جاز ان يعطى اكثر
من ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والمجته فيه بعد الاجماع المتردد
اليقين ببراءة الذمة وحصول الاجر وليس ذلك الا فيما يذهب اليه دون
غيره وايضا وكل من قال الصاع تسعة ارطال ذهب الى ذكرناه فافترق بين
المستثنين خلاف الاجماع **مسئلة** ومما انفردت به الإمامية القول
بان من اضاف غيره طول شمره مضان يجب عليه اخراج الفطرة عنه والمجته
فيه الاجماع المتردد وليس لهم ان يقولوا الضيف لا يجب عليه نفقة فلا
يجب فطرته لانا ليس نراعي في وجوب الفطرة وجوب النفقة بل نراعي من
يهول سوا كان ذلك وجوبا او تطوعا **مسئلة** ومما انفردت به الإمامية
القول بان الفطرة لا يجوز ان تعطى المخالف لها ولا لفايق وان كان
موافقا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقد تقدم الكلام على نظير هذه المسئلة

في باب الزكوة فلا يعفى لاعادته **كتاب الحج** ومما انفردت
به الإمامية القول بوجوب الوقوف بالمشعر الحرام وان ركن من اركان
الحج جازي مجرى الوقوف بعرفة في الوجوب وخالف باقي الفقهاء في ذلك
ولم يوجب احد منهم دليلنا بعد الاجماع المتردد قوله تع فاذا افضتم من
عرفات فاذا ذكر الله عند المشعر الحرام والامر على الوجوب ولا يجوز ان
يوجب ذكر الله تع فيه الا وقد اوجب الكون فيه ولان كل من اوجب الذكر
فيه اوجب الوقوف فان قالوا بخلاف ذلك على التذنب قلنا هو خلاف الظاهر
ويحتاج الى دلالة وايضا فان من وقف بالمشعر الى سائر اركان الحج عن ذمته
بلا خلاف وليس كذلك اذ لم يقف به فان قيل هذه الآية تدل على وجوب
الذكر وانهم لا توجبون وانما توجبون الوقوف مثل عرفة قلنا لا يمنع ان
نقول بوجوب الذكر بظاهر هذه الآية وبعد فان الامر يقتضي بوجوب الكون
في المكان المخصوص والذكر جميعا واذا دل الدليل على ان الذكر مستحب غير
واجب اخرجناه من الظاهر ونفى الاخريننا وله الظاهر في تقدير الكلام
فاذا افضتم من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام وذكر الله تع فيه فان قيل الكون
في المكان يتبع الذكر في وجوب او استحباب لا ندنا يراد له من اجله فاذا
ثبت ان الذكر مستحب فكذلك الكون قلنا لا نسلم ان الكون في ذلك المكان
تابع للذكر لان الكون عبادة مفردة عن الذكر والذكر عبادة اخرى واحداها
لا يتبع الاخرى كما لا يتبع الذكر الله تع في عرفات الكون في ذلك المكان
والوقوف به لان الذكر مستحب والوقوف بعرفات واجب بخلافه على ان الذكر

واجباً فشكر الله تعالى نعمه واجب على كل حال وقد اسر الله جل وعز بان
نشكره عند المشعر فيجب ان يكون الكون بالمشعر واجباً كما ان الفعل
اذا اسرنا بايقاعه عنده واجب فان قيل ما انكرتم ان يكون المشعر ليس
بمحل للشكر وان كان محلاً للذكر وان عطف الشكر على الذكر فيقف ساو
حكمه في المحل وغيره وجري ذلك مجرى قول القائل اضرب زيداً في الدار
وقيده في ان الدار محل للفعلين **مسألة** وما انفردت الامامية
به القول بان من فاته الوقوف بعرفة وادرك الوقوف بالمشعر للحرام
يوم النحر فقد ادرك الحج وخالف باقي الفقهاء في ذلك والجهة لنا بعد
الاجماع المتقدم انا قد دللنا على وجوب الوقوف بالمشعر للحرام وكل من
قال من الامة كلها بوجوب ذلك قال ان الوقوف به اذا فات الوقوف
بعرفة يتم معه الحج والتفرقة بين المسئتين خلاف اجماع المسلمين **مسألة**
وسما انفردت الامامية به القول بان الاحرام قبل الميقات لا ينعقد
وقد شاركها في كراهية ذلك مالك والشافعي الا انها لا ينتهيان الى
نفي انعقاده وذهب ابو حنيفة واصحابه والشعبي وابن حنبل الى ان افضل
الاحرام ان يحرم من ديرة اهل مكة دليلنا بعد اجماع الذي يعضى ان
معنى ميقات في الشريعة هو الذي يتعين فلا يجوز التقدم عليه مثل واقية
الصلوة فتجوز التقدم على الميقات يبطل معنى هذا الاسم وايضاً فلا خلاف
في انه اذا احرم من الميقات انعقد حجة وليس كذلك اذا احرم قبله
ينبغي ان يكون من انعقاد احرامه على يقين فان عارض المخالف بما يروونه

عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وسلامه وعبد الله ابن مسعود رضي الله
عنه في قوله تعالى واتقوا الحج والعمرة لله ان اقامها ان يحرم بها من ديرة
اهلك والجواب ان هذا خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا توجب
عملاً كما لا توجب علماً ثم ذلك محمول على من منزه له دون الميقات فعندنا
ان كل من كان كذلك فميقاته منزه له فان اعرضوا بما يروونه عن ائمة
رضي الله عنهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من احرم من بيت المقدس
غفر الله له ذنبه وفي خبر اخر من اهل بيعة اوجبة من المسجد الأقصى
الى المسجد الحرام وجبت له الجنة فالجواب عنه بعد الله خبر واحد حمله
على ان من عزم على ذلك ونواه وقصد من المسجد الأقصى الى المسجد الحرام
غفر الله له وقد يسمى القاصد الى امر باسم الفاعل له والدخل فيه وهذا
أكثر في اللسان العربي من ان يحصى **مسألة** وما انفردت به الامامية
القول من احرم بالحج في غير اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر
ذي الحجة لم ينعقد احرامه والشافعي يوافق الامامية في ان احرامه بالحج لا
ينعقد لكنه يذهب الى انه ينعقد له عرفة وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك
والثوري وابن حنبل انه اذا احرم بالحج قبل اشهر الحج انعقد احرامه ولم ينعقد
روى عن ابو حنيفة مع ذلك كراهية الحجة لنا اجماع الطائفة وايضاً قوله
الحج اشهر معلومات ومعنى ذلك وقت الحج اشهر معلومات لان الحج نفسه
لا يكون اشهراً والتوقيت في الشريعة يدل على اختصاص الوقت بذلك
الوقت وانه لا يجزى في غيره وايضاً فقد ثبت ان من احرم في اشهر الحج انعقد

احرامه بالبحر بلا خلاف وليس كذلك من احرم قبل ذلك فالواجب ايقاع الاحرام
في الزمان الذي يحصل العلم باعتقاده فيه فان تعلق الخائف بقوله يستلوك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وظاهر ذلك يقتضي ان الشهود
كلها متساوية في جواز الاحرام فيها والجواب ان هذه اية عامة يخصها
بقوله الحج اسماء معلومة ويحل لفظ الاهلة على اسم الحج خاصة على ان
اباحيفة لا يكون التعلق بهذه الآية لان الله تعالى قال مواقيت للناس
والحج والاحرام عند ليس من الحج وبعد فتوقيت العبادة تقتضي جواز
فعلها بغير كراهية وعند اباحيفة واصحابه انه مكروه تقديم الاحرام على الحج
الحج وقد اجاب بعض الشافعية على التعلق بهذه الآية بان قال قوله يستلوك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس اي لما فعلهم وتجاهلهم ثم قال والحج فاقترع
ان يكون بعضها لهذا او بعضها لهذا وهكذا يقول ويجزى ذلك مجرى قوله
هذا المال لزيد وعبد وان الظاهر يقتضي اشتراكهما فيه وهذا ليس
بمعتد لان الظاهر من قوله قل هي مواقيت للناس والحج يقتضي ان يكون جميع الاهلة
على العموم لكل واحد من الامرين وليس كذلك قولهم المال لزيد وعبد فانه
لا يجوز ان يكون جميع المال لكل واحد منهما فوجب الاشتراك لهذه العلة
وليس كذلك قولهم المال لزيد وعبد ولا نه لا يجوز ان يكون جميع المال لكل
واحد منهم وجرت الآية مجرى ان يقول هذا الشجر لزيد ولزيد فلا دين
فلان في انه يقتضي كون الشجر كله اجزاء للدينين جميعا ولا يقسم
كانقسام المال **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان التمتع بالقرعة

الحج هو فرض الله تعالى على كل من نأى عن المسجد الحرام لا يجزى به مع التمكن
سواء وصفته ان يحرم من الميقات بالحق فاذا وصل الى مكة طاف بالبيت
سبعا وسعى بين الصفا والمروة سبعا ثم احل من كل شئ احرم منه فاذا كان
يوم التروية عند زوال الشمس احرم بالحج من المسجد الحرام وعليهم المتعة
فان عدم الهدى وكان واحدا الثمن تركه عند من يشق به من اهل مكة حتى
ينج عن طول الحج فان لم يتمكن من ذلك اخذ الى ايام العزم العام
القابل ومن لم يجد الهدى ولا منه كان عليه صوم عشرة ايام قبل التروية
بيوم ويوم التروية ويوم عرفه فمن فاته ذلك صام ثلاثة ايام من ايام التروية
وبان العشرة اذ عاد الى اهله وخالف باقي الفقهاء في ذلك كله الا انهم اختلفوا
في افضل من ضروب الحج فقال ابو حنيفة وزفر القران افضل من التمتع
والافراد وقال ابو يوسف التمتع بمنزلة القران وهو قول ابن حنبل وكثير الثوري
ان يقال بعضها افضل من بعض وقال مالك والاوزاعي الافراد افضل
للساكنين فولا ان احدهما ان الافراد افضل والافراد التمتع افضل وهو قول
احمد ابن حنبل واشتجاب الحديث دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ان يستدل ايضا
على وجوب التمتع لان الدليل قد دل على وجوب الوقوف بالمشعر انه مجزى في
تمام الحج عن الوقوف بعرفة اذا فات وكل من قال بذلك اوجب التمتع بالقرعة
الى الحج والقول بوجوب احدهما دون الآخر خروج عن اجماع المسلمين ويمكن
ان يستدل على ذلك بقوله تعالى واعلموا ان الله امرني على الوجوب والفور
فلا تخلوا من ان ياتي بهما على الفور بان يبدل بالحج ويثني بالعرة او يبدل بالعرة

ولم يثنى بالحل او يحرم بالحل والعرة معا والاول يفسد بان احدا من الامة لا يوافق
على من احرم بالحل مفردا انما ياتي عقبيه بل يفصل بالعرة والقسم الاخرى باطل
لان عندنا انه لا يجوز ان يجمع في احرام واحد بين الحل والعرة كما لا يجمع في
احرام واحد بين جنتين او عترتين فلم يبق الا وجوب القسم الاخير وهو
القطع الذي ذهبنا اليه فان قيل قد نهي عن هذه المتعة مع متعة النساء عمر
ابن الخطاب واسكت الامة عنه راضية بقوله قلنا نهي عن ليس بمخصوص عن
الفعال لا يدل على تنجيسه والامساك عن التكية لا يدل على احدا من العلماء
على الرضا الا بعد ان يعلم انه لا وجه له الا الرضا وقد بينا ذلك وبسطناه في
كثير من كتبنا وبعد فان الفقهاء والمحصلين من مخالفتنا حملوا نهي عمر عن هذه
المتعة على وجه الاستحباب لا على الحظر وقالوا في كتبهم المعروفة بالخصوصية
باحكام القرآن ان نهي عمر يحتمل ان يكون لوجوه منها انه اراد ان يكون الحل
في اشهر الخصوصية به والعرة في غير تلك الشهور ومنها انه احب عمارة
البيت وان يكثر زواره في غير الموسم ومنها انه اراد اخذ الفرق على اهل الحرم
بدخول الناس اليهم ورووا في تقوية هذه المعاني احباب موجود في كتبهم
لا معنى للتطويل بذكرها وفيهم من حمل نهي عمر عن المتعة على فتح الحل اذا طاف
له قبل يوم النحر وقد روى عن ابن عباس رحت الله عليه انه كان يذهب الى
جواز ذلك وان النبي صلى الله عليه وسلم كان امر احبائه في حجة الوداع بفتح الحل من كان
منهم لم يسق هديا ولم يحل هو عه لان كان ساق الهدى وروى ان ذلك
منسوخ بقوله تع واتموا الحل والعرة لله وهذا التأويل الثاني بعيد عن الصواب

لان فتح الحل لا يسمى معه وقد صارت هذه اللفظة بعرف الشرع مخصوصة
بمن ذكرنا حاله وصفته واما التأويل الاول فيبطله قوله انا انهي عنهما
واعاقب عليهما وتشدد في ذلك وتوعده يقتضي ان لا يكون القول خرج
مخرج الاستحباب على ان نهي عن متعة النساء كان مقرونا بنهي عن متعة
الحل فان كان النهي عن متعة الحل استحبابا فالمتعة الاخرى كذلك **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان الجدل الذي منع منه المحرم بقوله تع
ولا جدال في الحل هو الحلف بالله صادقا او كاذبا وان جادل وهو محرم
صادقا او مرتين فليس عليه كفارة وليس يغفر الله تعاق فان جادل ثلث مرات
صادقا فما زاد فعليه دم شاة فان جادل مرة واحدة كاذبا فعليه دم شاة
فان جادل مرتين كاذبا فدم بقر فان جادل ثلث مرات كاذبا فعليه دم بقر
وباء الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة لنا اجماع الطائفة عليه ولان اليقين
برأية الذممة في قولنا دون قولهم فان قيل ليس في لغة العرب ان الجدل
هو الحلف قلنا ليس يتكرار يقتضي عرف الشريعة ما ليس في وضع اللغة على
ان الجدل اذا كان للخصومة والمراءاة المنازعة وهذه امور تستعمل للدفع
والمنع والقسم بالله تع قد يفعل كذلك فيه معنى المنازعة والخصومة **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان من جامع بعد الاحرام وقبل التلبية لا شيء
عليه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة فيه اجماع الطائفة عليه والوجه فيه ان
التلبية عندهم بما يتم انعقاد الاحرام فاذا لم يحصل فما انعقد وما فعله كانت
رجوع عن الاحرام قبل تكامله الا انه نقص له بعد انعقاده ويجب على هذا

إذا أراد الإحرام أن يستأنف ويلبى فان الإحرام الأول قد رجع فيه
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن من وطئ عامداً في الفرج
 قبل الوقوف بالمشرع عليه بدنة والحج من قابل ويجزى عندهم بحرى من
 وطئ قبل الوقوف بعرفة وان وطئ بعد الوقوف بالمشرع لم يفسد حجة و
 كان عليه بدنة وبارك الله في الفقهائين لأن ذلك لا يوجب حقيقة واحصاء يقولون
 انه ان وطئ قبل الوقوف بالمشرع لم يفسد حجة والشافعي يقول انه يفسد غير
 انه غير يقول فان وطئ بعد وقوف بالمشرع وقبل التحليل الأول يفسد أيضاً
 حجة ونحن لا نقول ذلك قالوا انفراد بما ذكرناه صحيح ودليلنا على ما ذهبنا اليه
 بعد الإجماع المتردد انه قد ثبت وجوب الوقوف بالمشرع انه ينوب في تمام
 الحج عن الوقوف بعرفة عن لم يذكره وكل من قال بذلك اوجب بالجماع قبله
 فساد الحج ولم يفسد بالجماع بعد فالتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع فان
 اعترضوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة فقد تم حجة في خير آخر الحج
 عرفه فالجواب ان هذه اخبار احاد وهي معارضة بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عرفه
 بن مضر بن بركة من وقف معناه هذا الموقف وصلى معناه هذه الصلوة و
 قد كان قبل ذلك وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجة فشرط في
 تمام الحج الوقوف بالموقفين ويكون حل الخمرين اللذين يروونها على ان معظم
 الحج عرفه ومعنى تم حجة قارب للتمام وهذا نظير قوله إذا رفع الإمام
 رأسه من السجدة الأخيرة فقد تمت صلوة فالتفرقة بين الأمرين خلاف
 إجماع الأمة **مسألة** ومما انفردت به الإمامية ولها في بعضه موافق

القول بأن من وطئ عامداً زوجته وامته فامسك بذلك حجة يفرق بينهما فلا
 يجتمعان لانه يعود الى المكان الذي وقع عليها فيه من الطريق وإذا اجتمع
 قابل فبلغا ذلك المكان فرق بينهما ولم يجتمعا حتى يبلغ الهدى محله وقال
 الشافعي والثوري ان من وطئ زوجته وامته بذلك حجة ثم حج بها من
 قابل فبلغا الموضع الذي وطئها فيه فرق بينهما وهذا شرط ما قالته الإمامية
 وروى عن مالك وسفين مثل ذلك وقال ابو حنيفة واصحابه لا يفرق بينهما
 بحال من الأحوال دليلنا الإجماع المتردد وايضاً فان ذلك ينمى وينجر عن
 فعل مثله وكأنه عقوبة على جنايته وقد روى مخالفونا عن عبد الله بن عباس
 رضي الله عنه انه قال اذا وطئ الرجل زوجته فقتلها من قابل وبلغا
 الموضع الذي وطئها فيه فرق بينهما ولم يعرف لهما مخالف **مسألة** ومما
 يظن انفراد الإمامية ولهم فيه موافق القول بان المحرم لا يجوز ان يستظل
 في محله من الشمس الا عن ضرورة وذهبوا الى انه يفدي اذا فعله بغير ضرورة
 ساكناً في كراهية ذلك الا انما ما نظنه يوجب في فعله شيئاً وبارك الله فيهما
 على ذلك والحجة فيه إجماع الطائفة والاحتياط لليقين بسلامة أحرامه **مسألة**
 ومما انفردت به الإمامية القول بأن من تزوج امرأة وهو محرم على ما بان
 ذلك محرم على ما عليه بطل نكاحه ولم تقل له المرأة ابداً وهذا ما لم يوافق فيه
 أحد من الفقهاء ولان الشافعي ومالك وان ابطال نكاح المحرم وجوز ذلك
 ابو حنيفة فانما لا يقولون اذا فعل ذلك على بعض الوجوه حرمت عليه المرأة
 ابداً دليلنا الإجماع المتردد ويمكن ان يقول الشافعي ومالك الموافقين انما

في تحريم نكاح المحرم باتفاق بيننا وثبت ان ما صح فسادا وجعله في
احكام الشريعة لا يجوز تغير احواله باجتهاد او استفتاء بجتهاد لان الدليل قد
دل عندنا على فساد الاجتهاد الذي يعنونه في الشريعة فلم يبق الا ان الفاسد
يكون ابدا كذلك والصحيح يكون على كل حال كذلك واذا ثبت هذه الجلية
وجدنا كل من قال من الامة ان نكاح المحرم او نكاحه فاسد على كل وجه
ومن كل احد يذهب الى ما فصلناه من انه اذا فعل ذلك علما بطل نكاحه
ولم يخل له المرأة ابدا الا ان احدا من الامة لم يفرق بين الموضوعين والفرق
بينهما خرج عن اجتماع الامة فان عارضونا بما يروونه من ان النبي صلى
الله عليه وسلم وهو محرم فللبواب انه خبر واحد ويعارضه اخبار كثيرة ورواها
انهم تزوجها وهو حلال وقد قيل يكن ان يتاول خبر يميونه على ان ابراهيم
رضي الله عنه كان يرى ان من قلده الهدى كان محرما فلما لاه قلده الهدى
اعتقد انه عمة محرم وايضا فيحمل ان يكون اراد انه تزوجها في الشهر الحرام
المرب تسمى من كان في الشهر الحرام بانه محرم كواستشهدوا بقول الشاعر
قتلوا ابن عفان الخفيفة محرما ولم يكن عاقدا الاحرام بلا خلاف وانما كان
في الشهر الحرام وما يمكن الاستدلال به على ان اصل المسئلة ان النكاح سبب
لاستباحة الوطأ بيقين ولا يقين في ان عقد المحرم للنكاح سبب في الاستباحة
فواجب تجنبه **مسئلة** ومتاثلان انما الامة به وهو احد قولنا
ان من وعي نكاحه يفسد ذلك حجته ولا كفارة عليه وذهب ابو حنيفة الى انه مع
النسيان يفسد الحج وفيه الكفارة وهو احد قولنا الشافعي دليلنا الاجماع للتحريم

ويجوز ان يعارضوا ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله رفع عن
امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه ومعلوم انه لم يردعه رفع هذه الا
فعال وانما اراد علة رفع احكامها فان حلوا ذلك على رفع الائمة وهو حكم فاسد
هذه التخصيص بغير دليل على ان رفع الائمة على الخاطئ مستفاد من قوله رفع
ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به وحل كلامه يقع على فائدة ولم يفسد **مسئلة**
ومتا انفردت به الامة بالقول بان المحرم اذا قتل صيدا اعتد عليه جزا
ان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه اجماع الطائفة وطريقه الاحتياط
واليقين ببركة الامة لانه لا خلاف في انه بالقتل قد وجب لله تعالى في ذمته
حق واذا فعل ما ذكرناه سقط ذلك للعق بيقين وليس كذلك ان اقتصر على
جزء واحد ويكن ان يقال قد ثبت ان من قتل صيدا ناسيا يجب عليه الجزاء
والعدل اخلط من النسيان في الشريعة فيجب ان يتضاعف الجزاء عليه مع العمل
ومتا انفردت به الامة بالقول بان المحرم اذا صاد في الحرم
تضاعفت عليه القدية والوجه في ذلك بعد اجماع الطائفة انه قد جمع بين
وجهين يقتضي كل واحد منهما الفداء وهو الصيد مع الاحرام ثم ايقاعه في الحرم
الا ترى ان المحرم اذا صاد في غير الحرم تلتزمه القدية والحلال اذا صاد في الحرم
لن منه القدية واجتماع الامرين يوجب واجتماع الجزاين **مسئلة** ومتا
انفردت به الامة بالقول من كسر بيض النعام وهو محرم وجب عليه ان يرسل
فحولة المبل في امانها بعدد ما كسر فما تيج من ذلك كان هديا للبيت فان لم
يجد ذلك فعله لكن بيضه شاة فان لم يجد فاطعام عشرة مساكين فان لم يجد

صام عن كل بيضة ثلثة ايام وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان
 البيض مضمون بقيته وقال مالك يجب في البيضة عشرة قيمة الصيد وقال
 داود المذني لا شيء في البيض دليلنا بعد اجماع الطائفة ان اليقين ببرائة
 الذمة بعد العلم باستعمالها لا يحصل الا بما ذكرناه وايضا فهو احوط في منفعة
 الفقر فيجب ان يكون اولى فان عارضوا بما يروونه عن ابي هريرة عن النبي
 انه قال في البيض النعامة مثلها قلنا هذا خبر واحد ويجوز ان يكون لفظه
 ثمنها محمول على الجزاءات الجزاء والبدل في الشرع يجوز وصفهما بالثمن لانه
 في مقابلة المثل فيكون تقدير الكلام في بيض النعامة الجزاء الذي قرره الشرع
 وهو ما ذكرناه **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بالانضطر
 الى اكل ميتة او لحم صيد وجب ان ياكل الصيد ويقدره ولا ياكل الميتة والابوي
 يوافق في ذلك لانه قال يذبح الصيد ويأكله ويقدره وهو احدى قولي الثنا
 وقال ابو حنيفة ومحمد بن الحسن ناكل الميتة ولا ناكل الصيد دليلنا اجماع
 الطائفة فانيضا فان الصيد له قدر في الشريعة يسقط عنه وليس كذلك
 الميتة ولان في الناس من يقول ان الصيد ليس بميتة وانه يذبح واكليمباح
 والميتة تنفق على حطرها وربما رجحوا الميتة على الصيد بان الخطر في الصيد
 ثبت من وجوه منها تناوله ومنها قبله ومنها اكله وكل ذلك محظور
 ليس في الميتة الاخطار واحد وهو الاكل وهذا ليس بشئ لانا لو فرضنا ان
 رجلا غصب شاة ثم وقدها وضربها حتى ماتت ثم اكلها لكان الخطر
 هاهنا من وجوه كما ذكرتم في الصيد وانتم مع ذلك لا تفرقون بين اكل

هذه الميتة وبين غيرهما عند الضرورة وبعد لون اليها عن كل الصيد **مسألة**
 ومما ظن انفراد الامامية به القول بان كفارة الجزاء على الترتيب دون التخيير
 ومثاله انهم يوجبون في الفدية مثلاً بدنة فان لم يجد اطعم ستين مسكناً
 فان لم يقدر صام شهرين متتابعين ورويت الموافقة للامامية عن ابن
 عباس راحة الله عليه وابن سيرين وانما قال ذلك على الترتيب فلا يجوز
 ان يطعم مع القدرة على اخراج المثل ولا ان يصوم مع القدرة على الاطعام
 وبقي الفقهاء يقولون ذلك على التخيير دليلنا اجماع الطائفة فان قيل ظاهر
 القرآن يخالف مذاهبكم لانه قال الجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا
 عدل منكم هدياً بالغ الكعبة او كفارة طعام مسكين او عدل ذلك صيماً
 ولفظه او يقتضي للتخيير قلنا يدع الظاهر للدلالة كما تركنا ظاهر الجواب
 الواو للجمع وحلنا هاهنا التخيير في قوله نفع فانكحوا ما طاب لكم من النساء
 مشا وثلاث وربع ويكون معنى او كما ان لم يجد الاول **مسألة** ومما انفردت
 به الامامية القول بان الاجماع اذا تكرر من المحرم تكررت الكفارة سواء كان
 ذلك في مجلس واحد او في امكان كثيرة وسواكفر عن الاول ولم يكفر وخالف
 باقي الفقهاء فقال ابو حنيفة اذا جامع مراراً في مقام واحد فعليه كفارة واحدة
 ما لم يكفر عن الاول وقال النخعي مثله ذلك وقال مالك والشافعي اذا جامع
 مراراً فعليه كفارة واحدة دليلنا اجماع المتأخرين وايضا طريقه اليقين ببرائة
 الذمة وليس لهم ان يقولوا ان الاجماع الاول افسد الحج والثاني لم يفسد
 وذلك انه لو كان قد فسد بالاول فخرمته باقية ولهذا وجب للمضي فيه

فجاز ان تتعلق الكفارة بما يستأنف من ذلك **مسئله** ومما انفرد به الإمام
القول بوجوب التلبية وان الاحرام لا يعتقد الا بها لان باحقيقة وان
في وجوب التلبية فعنده ان الاحرام يقع بغيرها من تقليد الهدى و
سوقه مع نية الاحرام وقال مالك والشافعي التلبية ليست بواجبة في صحيح
الدخول في الاحرام بمجرد النية دليلنا الاجماع المتكرر لانه اذا دخل في الاحرام
والعقد بلا خلاف وليس كذلك اذا لم يلب ويمكن الاستدلال على ذلك بان
فرض الحج في القرآن وفعل النبي صلى الله عليه وسلم بانما احرم فيجب بذلك وجوب
التلبية ويقوى ذلك بما يروونه عنده من قوله خذ واعني مناسككم ورووا
عنده انه قال اتاني جبريل عليه السلام فقال احصا بك بان ترفعوا اصواتكم
بالتلبية فانها من شعار الحج وروى عنده انه قال لعائشة انفضي راسك
وامتشطي واغتسلي ودعي العروة واهلي الحج والاهل بالتلبية وادعوا ان
المراد بها الاحرام كان ذلك واضح البطلان لان اللغة تشهد بما ذكرناه
وكل اهل العربية قالوا استهل الصبي اذا رفع صوته عند الولادة صارحاً
قالوا ومثله استهل الحج الذي هو رفع الصوت بالتلبية وكذلك استللال
السما بالمطراف هو صوت وفعه على الارض **مسئله** ومما انفردت به الإمامية
القول بان من طاف طواف الزيادة فقد تخطى كل شيء كان به محرماً الا النساء فليس
له وطؤه الا بطواف اخر حتى فعله جلل له وهو الذي يسمى طواف النساء
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فاذا قيل هذا طواف الصلوة وعنده في حقيقته
انه واجب ومن تركه لغير ذلك كان عليه دم والشافعي في احد قوليه يوافقهم

باحقيقة في انه واجب قلنا من اوجب طواف الصلوة وهو طواف الوداع
فانه لا يقول النساء يخللن به بل يقول ان النساء يخللن بطواف الزيادة فالقول
بذلك صحيح وللجنة لنا الاجماع المتكرر وانه لا خلاف ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل وقد
روى عنده انه قال خذ واعني مناسككم وروى ايضا عنه انه قال من
حج هذا البيت فليكن اخر هذه الطواف وظاهر الامر الوجوب فان قالوا
لو كان هذا الطواف واجباً لاشترى التحلل قلنا يوثق عندنا في التحلل على ما
شرحناه وانما يلزم عندنا في حقيقته وكذلك ان قالوا يجب ان يلزم عندنا
الملكي اذا اراد التحلل وايتان النساء **مسئله** ومما انفردت به الإمامية
القول بانه من السنة المؤكدة استلام الركن اليماني وتقبيله ووافق الشافعي
في استلامه دون تقبيله وقالوا وضع يده عليه قبل يده ولم يقبله وقال ابو حنيفة
ليس استلام الركن اليماني من السنة ولا تقبيله وقال مالك يستلم ويضع
يده على فيه ولا يقبلها وروى عن جابر وابن الزبير انهم قالوا لم يستلم
استلام الاركان كلها دليلنا المتكرر ويمكن معارضتهم باخبار التي رووها
ان النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن اليماني وركن الحجر وهي كثيرة **مسئله** ومما انفردت
انفراد الإمامية به وقد ذهب اليه مالك القول من روى صيداً او هو محرم
مخرجه وغاب الصيد فلم يعلم هل مات او اندملت جراحته فعليه فداؤه
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وللجنة لنا الاجماع الطائفة ولان فيما ذهبنا
اليه الاحتياط واليقين بهاءة الزمة فاذا قيل يجوز ان يكون للجراحته
انه ملت قلنا ويجوز ان يكون ما اندملت وانتهت الى الاتلاف فالأظهر

والأحوط ما ذهبنا إليه **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية به القول
بان المحرم اذا تلوط بفلان او الى بهيمة او الى اسرة في دبرها فسحجة
وعليه بدنة وان ذلك جار مجرى الوطء في القبل والشافعي يوافق في ذلك
وابو حنيفة واصحابه يقولون انه لا يفسد الحج دليلنا الاجماع المتردد وايضا
فقد ثبت ان ذلك كله يوجب الحد وكل من اوجب به الحد افسد به الحج
التفرقة بين الامرين خلاف الاجماع ويمكن ان يقال لهم قد انفقنا على ان
ما ذكرناه اغلظ من الوطء في القبل لان وطء الغلام لا يستباح بحال ولا
وطء البهيمة والوطء في القبل يجوز استباحته في حال فكيف يجوز ان يفسد
الحج الاخف ولا يفسد الاغلظ فان قالوا لعل الوطء في الدبر يفسد الحج لانه يعلق
به وجوب المهر قلنا هكذا نقول **مسألة** ومما ظن ان الامامية تفردت
به ان المحرم اذا اشترط فقال عند دخوله في المحرم فان عرض في عارض
يجب سني فحل في حيث حبستى جائز ان يتحل عند العوايق من مرض وغيره
بغير حرم وهذا احد قول الشافعي وذهب ابو حنيفة واصحابه وبقية الفقهاء
الى ان وجود هذا الشرط كعدمه دليلنا الاجماع المتردد ويعارضون بما
يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لصناعة بنت الزبير حجي واشترطت وقولي
اللاتم فلي حيث حبستى ولا فائدة لهذا الشرط الا التأثير فيما ذكرناه من الحكم
فان احتجوا بعموم قوله تع واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتهم فاستيسروا
من الهدى قلنا يحل ذلك على من لم يشترط **مسألة** ومما ظن انفراد
الامامية به وهو مذهب الشافعي القول بان رى الحمار لا يجوز الا باحجار

خاصة دون غيرها من الاجسام كلها وقال ابو حنيفة يجوز بكل شيء
من جنس الارض كالزرنج والنورة والكحل فاما الذهب والفضة ^{والخشب}
فلا يجوز وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء دليلنا الاجماع المتردد طريقا
حتياط واليقين لانه لا خلاف في اجز الرى بالحجر وليس كذلك غيره ويجوز
ان نعارض مخالفنا في هذه المسئلة بما يروونه عن الفضل بن العباس
قال لما افاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرفة وهبط وادى محسرة قال يا ايها
الناس عليكم بحصى الخذف والامر على الوجوب ويفرق بين حنيفة بين الذهب
والفضة والخشب وبين الزرنج والكحل باطله لان الكحل وان كان مستحيلا
من جوهر الارض فان استحالته قد سلبته اطلاق اسم الارض عليه فاذا جاز
الرى به وان لم يسمه ارضا لان من جوهر الارض والخشب كله والذهب و
الفضة مستحيل من جوهر الارض **مسألة** ومما انفردت به الامامية
القول بوجوب الخذف بحصى الجار وهو ان يضع الرى للحصاة على ابهام
يد اليمن ويدنها بظهر اصبعه الوسطى وليريد احد من الفقهاء والذين
يؤدل على ما قلناه اجماع الطائفة ولان النبوة في اكثر الروايات اس الخذف
والخذف كيفية في الرى يخالفه لغيرها **كتاب النكاح** ومما
انفردت به الامامية القول بان من نفى بأسرة ولها بعل حرم عليها نكاحها
ابدا وان فارقه او جها وبقيت الفقهاء يخالفون في ذلك والمجته اجماع الطائفة
وايضا ان استباحة القمع بالمرأة لا يجوز الا بيقين ولا يقين في استباحة
ومن هذه صفة فيجب العدول عنها الى من يتيقن استباحة القمع به ^{لغيره}

فان قالوا الاصل الاباحه ومن ادعى حظاً فعلياً دليل يقتضي العلم بالخطر
قلنا الاجماع الذي اشرنا اليه يخرجنا عن حكم الاصل وبعد فان جميع مخالفتنا
يتقلون عن حكم الاصل في العقول باخبار الاحاد وقد ورد من طرق
الشيعة في حظر ما ذكرناه اخبار معروفه فيجب على من يذهبون اليه ان
يتقلدوا عن الاباحه فان استدلووا بطواهر ايات القرآن مثل قوله تعالى
لكم ما وراء ذلكم بعد ذكر المحرمات ويقولون فالتكليف ما طاب لكم من النساء
قلنا هذه الظواهر يجوز ان فجع عنها بالادلة كما رجعت انتم عنها في تفسير
نكاح المرأة على عمتها وخالاتها والاجماع الذي ذكرناه يوجب الرجوع لا يفيض
الى العلم والخبر الذي روته الشيعة لو انفردت عن الاجماع لوجب عندنا
ان يخصوا بها كل هذه الظواهر لا نعم بل يذهبون الى تخصيص ظواهر القرآن
باخبار الاحاد وليس لهم ان يقولوا هذه اخبار لا تعرفها ولا رويناها فلا يجب
العمل بها قلنا شروط الخبر الذي يوجب العمل عندهم كما قايمة في هذه الاخبار ولهم
تجشوا عن روايتها وطرقها لتعلموا ذلك وليس كل شيء لم يلقوه او تزووه لاجته
فيه بل الحجة فيما حصلت له شرائط الحجة من الاخبار ولو لم يكن في العدول عن
نكاح من هذه حاله الا الاحتياط للدين لكان نكاح من هذه حاله يختلف
فيه ويشكوك في الاباحه فالتجنب له اولى وقد روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله
ما يريكم الا ما يريكم **مسألة** ومما انفردت به الامامية به القول بارت
نفي باسرة وهي وعدة من يعمل له فيها عليها جعة تحرمت عليه بذلك ولم
تخل ابداً والحجة لا صاحبنا في هذه المسئلة الحجة التي قبلها والكلام في المسائلين

واحد **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان من عقد على امرأة
وهي في عدة مع العلم بذلك لم تخل له ابداً وان لم يدخل بها والكلام في هذه
المسئلة كالكلام في المسائلين المتقدمين **مسألة** ومما ظن افراد
الامامية به ان من عقد على امرأة وهي في عدة وهو لا يعلم فدخل بها فرفق
بينما ولم تخل له ابداً او قدرى وفاق الامامية في ذلك عن مالك والاولاد
والثلاث ابن سعد وقال مالك والليث لا تخل له ابداً ولا يملك اليمين **مسألة**
ومما انفردت الامامية به ان من تلوط بغلام فاقب لم تخل له ام الغلام
ولا اخته ولا بنته ابداً او حكم عن الازاعي وابن حنبل ان من تلوط بغلام
فاقوب لم تخل له ام الغلام ولا اخته ولا بنته ابداً او حكم عن الازاعي وابن
حنبل ان من تلوط بغلام يحرم عليه تزويج بنته والطريقة في هذه المسئلة
كالطريقة فيما تقدمها من المسائل **مسألة** ومما انفردت الامامية
به ان من طلق امراته تسع تطليقات للعدة نكحها بينهن رجلا لم تعود
اليه وهذه المسئلة نظير ما تقدمها حرمت عليه ابداً **مسألة** ومما ظن
افراد الامامية به القول ان من زنى بعته او خالته حرمت عليه بنا تمام على
التابيد وابو حنيفة موافق في ذلك ويذهب الى انه اذا زنى باسرة حرمت
عليه امها وبنتها وحرمت المرأة على اميه واسمه وهو ايضا قول الثوري والاولاد
وخالف باقي الفقهاء كلهم في ذلك ولم يحرموا بالزنا الام والبنت دليلنا كل شيء
احتمجنا به في حرم المرأة على التابيد اذا كانت ذات بعل على من زنى ويكون
ان يستدل على ذلك بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباكم من النساء ولفظ

واحد
مسألة
مما انفردت به الامامية
القول بان من عقد على امرأة
وهي في عدة مع العلم بذلك
لم تخل له ابداً وان لم يدخل
بها والكلام في هذه المسئلة
كالكلام في المسائلين
التقدمين
مسألة
مما ظن افراد
الامامية به ان من عقد على
امرأة وهي في عدة وهو لا
يعلم فدخل بها فرفق
بينما ولم تخل له ابداً
او قدرى وفاق الامامية
في ذلك عن مالك والاولاد
والثلاث ابن سعد وقال
مالك والليث لا تخل له
ابداً ولا يملك اليمين
مسألة
مما انفردت الامامية
به ان من تلوط بغلام
فاقب لم تخل له ام
الغلام ولا اخته ولا
بنته ابداً او حكم عن
الازاعي وابن حنبل ان من
تلوط بغلام فاقوب لم
تخل له ام الغلام ولا
اخته ولا بنته ابداً
او حكم عن الازاعي وابن
حنبل ان من تلوط
بغلام يحرم عليه
تزويز بنته
والطريقة في هذه
المسئلة كالطريقة
فيما تقدمها من
المسائل
مسألة
مما انفردت
الامامية
به ان من
طلق
امراته
تسع
تطليقات
للعدة
نكحها
بينهن
رجلا
لم
تعود
اليه
وهذه
المسئلة
نظير
ما
تقدمها
حرمت
عليه
ابداً
مسألة
مما
ظن
افراد
الامامية
به
القول
ان
من
زنى
بعته
او
خالته
حرمت
عليه
بنا
تمام
على
التابيد
وابو
حنيفة
موافق
في
ذلك
ويذهب
الى
انه
اذا
زنى
باسرة
حرمت
عليه
امها
وبنتها
وحرمت
المرأة
على
اميه
واسمه
وهو
ايضا
قول
الثوري
والاولاد
وخالف
باقي
الفقهاء
كلهم
في
ذلك
ولم
يحرموا
بالزنا
الام
والبنت
دليلنا
كل
شيء
احتمجنا
به
في
حرم
المرأة
على
التابيد
اذا
كانت
ذات
بعل
على
من
زنى
ويكون
ان
يستدل
على
ذلك
بقوله
تعالى
ولا
تنكحوا
ما
نكح
اباكم
من
النساء
ولفظ

النكاح واقع على الوطء والعقد معا فانه قد قال لا تقعدوا على ما عقد عليه
اباؤكم من النساء ولا قطعا واما وطؤهن وكل من حرّم بالوطء في الدنيا المرأة
على الاب حرم بنتها واسما عليها ما جئنا والاحتجاج في هذا الموضع بما يروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله الحرام لا يحرم للعدل غير صحيح لا من خبر واحد ولا من
مخصوص على الموضع ويحل على مواضع منها ان الوطء في الحيض وهو حرام لا يحرم
ما هو باح من المدة ومنها اذا انقضت المرأة فله ان يترجها ومنها ان وطء المرأة
لزوجته ابنة التي دخل بها او وطء الابن لزوجته ابنة وهو حرام لا يحرم تلك
المرأة على زوجها ولا يجعل هذا الحكم ذلك الحكم **مسألة** وما يظن
انفراد الامامية به ان من لا عن امرته لم يحل له ان يوطئها او قد وافق الامامية الشافعية
وزرو ابو يوسف ومالك وقالوا ان فرقة النكاح مؤيدة وقال ابو حنيفة واصحابه
ويحرم ان الملا عن اذا الكذب نفسه وجعل للعد ان يترجها دليلنا اجماع الطائفة
ويعارضون بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله من المتلاعنان لا يجتمعان
ابدا او قوله لعومير حين فرقت بينه وبين زوجته باللعان لا سبيل لك عليها
واذا قيل معنى ذلك لا سبيل لك عليها في هذه الحال فهو تخصيص بلا دليل
مسألة وما يشنع به على الامامية وادعى فقردها وليس الامر كذلك
باح نكاح المتعة وهو النكاح المؤجل قد سبق الى القول باخذه ذلك جماعة
معروفة الا قول منهم ابن المومنين وعبد الله بن عباس رحمات الله
عبد الله بن مسعود وبجاء هذا وعطا وانهم يقرضون فيها استمتعتم به منتهن
الى اجل سمي فأتوهن أجورهن وقد روي عن جابر بن عبد الله ان انصاري

سنة ثمان

وسلم بن الأكوع وابي سعيد الخدري والمغيرة وابن شعبة وسعيد بن جبيرة
وابن جريح انهم كانوا يفتنون بها فادعاهم الاتفاق على حظر المتعة باطلاً و
الحجة لنا سوى اجماع الطائفة على باحتها اشيا منها انه قد ثبت بالدلالة الصحيحة
ان كل منفعة لا ضرر فيها في عاجل ولا اجل مباحة بضرورة العقل وهذا
صفة نكاح المتعة فيجب اباخته باصل العقل فان قيل من اين لكم نفي الضرر
عن هذا النكاح في الاجل والخلاف في ذلك قلنا ان من ادعى ضررا في الاجل
فعليه الدليل والادليل قاطع يدل على ذلك ومنها انه لا خلاف في اباخته هذا
النكاح في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بغير شبهة ثم ادعى تحريمها من بعد ونسخها ولم
يثبت النسخ وقد ثبت اباخته اجماع فعلى من ادعى الحظر في النسخ الدلالة فان ذكرنا
الاخبار التي رووها في ان النبي صلى الله عليه وسلم حرمها ونهى عنها فالجواب عن ذلك ان كل هذه
الاخبار اذا سلمت من المطاعن والتضعيف اخبار واحد وقد ثبت انها لا توجب
علما في الشريعة ولا يوضح بشيء مما علم وقطع عليه على ان هذه الاخبار كلها قد
طعن أصحاب الحديث وبفسادهم على روايتها وضعفهم وقالوا في كل واحد منهم
ما هو مستطور ولا معنى للتطويل بإيرادها وبعد فهذه الاخبار معارضة
بأخبار كثيرة في استمرار اباختها والعلم بها حتى ظهر من نهي عمر عنها ما ظهر ومنها
قوله قد بعد ذكر المحرمات من النساء وأحل لكم ما وراء ذلك ان يتفقوا بآبائكم
بمحصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضته ولا
جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة فلفظ الاستمتاع والتنع وال
كان واقعا في الاصل على الا لئلا ذوالا اتفاق فعرف الشرع وان كان محصنا

بمذ العقد المعين لا سيما اذ اضيف الى النساء ولا يفهم من قول القائل متعة
النساء الا هذا العقد المخصوص من دون التلذذ والمنفعة كما ان لفظ الظاهر
اختص بعرف الشرع بهذا الحكم المخصوص وان كانت لفظه ظاهرا في اللغة
مشتركة غير مختصة فكانه قال فاذا عقدتم عليهن هذا العقد المخصوص
فالوهن اجورهن وقد كنا قلنا في بعض ما املينا قديما ان تعليق رفع وجوب
اعطاء المهر بالاستمتاع دلالة على انه هذا العقد المخصوص دون الجناح لان المهر
انما يجب بالعقد دون الجناح ويمكن اعتراض ذلك بان يقال ان المهر يجب
دفعه بالدخول وهو الاستمتاع والذي يجب تحقيقه والتعويل عليه ان
لفظه استمتع لا يعدوا وجهين اما ان يراد بها الاستمتاع والالتذاذ الذي
هو اصل موضوع اللغة او العقد الموجل للمخصوص الذي اقتضاه عرف
الشرع ولا يجوز ان يكون المراد هو الوجه الاول لآخرين احدهما انه لا خلاف
بين محصلي من تكلم في اصول الفقه في ان لفظه القرآن اذ اورد وهو محتمل
احدهما وضع اصل اللغة والاخر عرف الشريعة انه يجب حمل على عرف الشرع
ولهذا حلوا كلهم لفظ صلوة وزكاة وصيام وحج على عرف الشرع دون اللغو
والامر الاخر انه لا خلاف في ان المهر لا يجب بالالتذاذ لان رجلا لو وطئ امرأة
ولم يلدن بوطئها لان نفسه عاقبتا او كرهتها او لغير ذلك من الاسباب كما
دفع للمهر واجبا وان كان الالتذاذ مرتفعا فعلنا ان لفظ الاستمتاع في الآية
انما اراد به العقد المخصوص دون غيره وما تبيت ما ذكرناه ويؤيده قوله تعالى
جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة والمعنى على ما اجمع عليه اجماعنا

ونظام هرت به الروايات عن ائمتهم صلوات الله عليهم ان تزويجاها في الجناح وتزويج
في الاجل وما يقوله مخالفوننا من ان المراد بذلك رفع الجناح في الابواب والنساء
او الزيادة في المهر او ما يستقر بتراضيهما من النفقة ليس بجلول عليه لا
نعلم ان العفو والابراء مسقط للحقوق بالعقول ومن الشرع ضرورة لا يهدى
الآية والزيادة في المهر انما هي كالهبة والهبة ايضا معلومة لان هذه الآية وال
التراضي يورث النفقات وما اشبهها معلوم ايضا ونحل الآية والاستفادة بها
ما ليس بمستغنى قبلها ولا معلوم هو الاولى والحكم الذي ذكرناه مستغنى بالآية
غير معلوم قبلها فيجب ان يكون اولى وما يمكن معارضة المخالف به الرواية
المشهور ان عمر بن الخطاب خطب الناس ثم قال متعتان كانتا علي عهد
رسول الله صلعم حلالا انا انهي عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج
فاعترف بانها كانت علي عهد رسول الله صلعم حلالا واضاف النهي والتحريم
الى نفسه فلو كان النبي صلعم الذي نسخها ونهى عنهما واباحها في وقت مخصوص
دون غيره على ما يدعون لاضاف عمر التحريم اليه عمن دون نفسه فان قيل ما
المستبعد ان يقول ذلك عمر ويصرح ما به حرم ما حله النبي صلى الله عليه وسلم عليه
منكر قلنا قد اجبتنا عن هذا السؤال في جملة جواب المسائل الطر بلديات
وقلنا انه لا يمتنع ان يكون التامعون لهذا القول من عمر افسهوا لا معتقد
الحق براء من الشبهة خارج عن خبر العصبية غير انه لفتة عجيبة وضعف
بطشه لم يتمكن من اخلاها لانكاره بل سانه فاقصر على انكار قلبه وتسميم
اخر وهو اكثر من عدد ادخلت عليهم الشبهة الداخلة على مخالفتنا في هذا

المسئلة واعتقدوا ان عمرها اضاف الى نفسه وان كان الرسول ثم هو الله
 حرما تعليظا وتشديدا وتكفلا وتحققا وقسم اخر اعتقدوا ان ما اباحه
 تقع في بعض الاوقات اذ التغيرت الحال فيه واشفق من ضرر في الدين لم يمتنع
 الاستقرار عليه جازان ينهى عند بعض الائمة وعلى هذا الوجه حمل الفقهاء نهى
 عن متعة الحج وقد تقدم ذكر ذلك على انه لا خلاف بين الفقهاء ان المتعة لا
 يستحق رجما ولا غيره ولا عقوبة وقال عمر بن الخطاب لا والى باحد تزوج متعة
 عن يده بالحجارة ولو كنت تقدر مت فيها لرجمت وما انكر مع هذا عليه ذكر الترجيم
 والعقوبة احد فاعتذر رواه في ترك النكير لانه كما شئت فهو العذر وترك
 النكير للنهي عن المتعة وفي اصحابنا من قال استدل على ان لفظه استمتعتم
 ينصرف الى هذا النكاح المؤجل دون المؤبد بان يقع بيني العوض عليه اجر و
 لم يمتنع العوض عن النكاح المؤبد بهذا الاسم في القرآن كلمة بل سماء متحلا و
 صدقا وفرضا وهذا غير معتدل لا يقع قد يقع العوض عن النكاح المؤبد
 في غير هذا الموضع بالاجر في قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن اذ اتيتموهن
 اجورهن في قول رجل وعمر فأنكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجور
 فان قيل كيف يصح حمل لفظه استمتعتم على النكاح المخصوص وقد اباح الله
 تعالى بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم النكاح المؤبد لا خلاف في تخصيص ذلك
 فعقد المتعة خارجا عن الاجماع قلنا قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء
 واحل لكم ما وراء ذلكم ان تنكحوا اباؤكم محصنين غير مسافحين العقد
 على النساء والتوصل الى المال باستباحتهن ويعم ذلك العقد المؤبد و

المؤجل ثم خص العقد المؤجل بالذكر فقال تعالى فما استمتعتم به منهن
 والمعنى فمن تكفوه منهن نكاح المتعة فاتوهن اجورهن فريضة لان
 الزيادة في الاجر والاجل لا يليق الا بالعقد المؤجل فانه قيل الاية محتملة لقول
 تقع محصنين غير مسافحين وانظروا احصان تقع على شيئا مختلفة في العقد
 والترويج وغيره لك قلنا الاولى ان تكون لفظة محصنين محمولة على العفة
 والتمتع عن الزنا لانه في مقابلة قوله تعالى غير مسافحين والسفاح الزنا بعينه
 شبهة ولو حملت اللفظة على الامرين من العفة والاحصان الذي يتعلق به
 الرجم لم يكن بعيدا فان قيل كيف يحمل لفظة الاحصان في الآية على ما يقتضيه
 الرجم وعندكم ان المتعة لا تخص قلنا قد ذهب بعض اصحابنا الى انها تخص
 وبعد فاذا كانت لفظة محصنين تليق بالنكاح المؤبد ردنا ذلك اليه كما
 ان اردنا لفظة الاستمتاع بالنكاح المؤجل لما كانت تليق به فكانت تقع اصل
 النكاح على الاطلاق وابتغاه بالاموال ثم فصل منه المؤبد بذكر الاحصان
 والمؤجل بذكر الاستمتاع وقد استدلت المخالفون في حظر المتعة بقوله تعالى
 والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايماهم فانهم
 غير ملومين فمن ابتغاه واذ لك فاولئك هم العادون قالوا المتكلمة
 متعة ليست بزوجة من وجوب ولا نكاح ولا تورث والقرع يقول لكم يصف
 ما ترك ازاوجكم ولهن الربع مما تركتم وايضا لو كانت زوجة لوجب البتة
 عند وفاة المستمتع بها اربعة اشهر وعشرة القولة تعالى والذين يتوفون منكم
 ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرة وايضا لو كانت

زوجة لبانت بالطلاق وظواهر الكتاب وايضا فلو كانت زوجة للمعتق
الايلو واللعان والظهار والحق بها الولد وايضا لو كانت زوجة لوجب لها
السكنى والنفقة واجر الرضاع وانتم تذهبون الى خلاف ذلك وايضا لو
كانت زوجة لوجبت المطة ثلث الزوج الاقل بظاهر قوله تعالى فان طلقها
فلا تغل لها حتى تنكح زوجا غيره فيقال لهم فيما تعلقوا به او لا ليس فقد ابرأ
علمته على فقد الزوجة لان الزوجة الذمية والامة والقابلة لا يرثن ولا
يورثن وهن زوجات على ان ما ذهبن ان الميراث قد ثبت في المنة اذا
لم يحصل شرط في اصل العقد باستفائه ويستثنى الممتنع بها مع نفي الميراث
من ظواهر ايات الميراث كما استثنيت الذمية والقابلة فاما ما ذكرناه ثانيا فم
يخصون الآية التي تلوهما في عدة الموقوف عنهما زوجا لان امة عندهم زوجة
وعندهما شهران وخمس ايام اذا كان تخصيص ذلك بالدليل خصصنا الممتنع
بما يشبهه واما ما ذكرناه ثالثا فالجواب عنه ان في الزوجات من يبين بغير طلاق
كالامانة والمرتدة والامة المبيعة والمالكة لزوجها وظواهر الكتاب بغير طلاق
لان كل زوجة يقع بها طلاق وانما يضمن ذكر احكام الطلاق اذا وقع مثل
قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وقوله تعالى واذا طلقتم
النساء فبلغن اجلهن فان قالوا الزوجة تقتضي جواز حقوق الطلاق والزوجة
ومن ذكرتم من البانيات بغير طلاق قد كان يجوز ان يلحقهن حكم الطلاق
قلنا الطلاق انما يحتاج اليه في النكاح الموبد لا في غيره موقت والنكاح الموقت
لا يستقر في الطلاق لانه ينقطع حكمه بغير الوقت فاذا قيل وان لم ينفق

الموقت الى الطلاق لانه ينقطع حكمه بغير الوقت فاذا قيل وان لم ينفق
الفرقة الاجاز ان يطلق قبل انقضاء الاجل المضروب فيؤثر ذلك فيما يقع من
مدة الاجل قلنا قد منعت الشرعية من ذلك لان كل من اجاز النكاح الموقت
وذهب الى الاستباحة يبرئ من ان يقع فرقة قبله بطلاق فالقول الامس خلاف
الاجماع والذي ذكروه رايها جوابه لان الولد يلحق بعد المنة ومن ظن خلاف ذلك
علينا فقد سا الظن والظهار ايضا يقع بالممتنع بها وكذلك اللعان على انهم لا يبرئون
من وقوع اللعان بكل زوجة لان باحقيقة يشترط في اللعان ان يكون الزوجات
جميعا غير كافرين ولا عبيدين وعنده ايضا ان الاخرى لا يصح قذف ولا العا
وعند الحنفية ايضا ان ظهرا الذي لا يصح على ان ليس في ظواهر القرآن ما يقتضي
لحقوق الظهار واللعان بكل زوجة وكذلك الايلو انما في ايات الوارثات بهذا
الاحكام بيان حكم من ظاهره او لا عن اولى فلا تعلق للمالك بذلك واما الايلو
فانما يلحق المستمتع بها لان اجل المنة ربا كان دون اربعة اشهر وهو اجل المضروب
في الايلو فاما اجل المنة ان كان زائدا على ذلك فاما لم يدخل هذا العقد الايلو لا
المتع قال فان فاو فان الله غفور رحيم وان غزمو الطلاق فان الله سميع عليم فعلق
حكم من لم يراجع بالطلاق والا طلاق بالمنة فلا ايلد يصح فيها وهذا الوجه اخير
يطلق دخول الايلد في دخول المنة طال مدت اوقصرت ولجواب ما ذكره حكنا
ان لغة الشيعة تذهب الى انه لا سكنى للممتنع بها بعد انقضاء الاجل ولا نفقة لها في حال
حلها ولها جرة الرضاع ان لم يشترط عليها في ابتداء العقد رضاع الولد والكفالة ولا
يخصصون قوله تعالى سكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضييق

عليه وان كنت اولات حمل فانفقوا عليه حتى يضعن حملهن كما خصصت للماعة
 ذلك فيمن خلع زوجته على ان ينفق على نفسها في احوال حملها ويتكفل بولدها وانفقاً
 على ذلك والجواب عما ذكره سادس ان المعمول عليه والظاهر من المذهب المتبع
 بهما لا تخلل المطلقة ثلث للزوج الاول لانها تحتاج ان تدخل في مثل ما خرجت منه
 ويخصص بالدليل قوله قل لا تخل له من بعد حتى يتكف زوجها غيره كما خصصنا
 كلنا هذه الآية واخرجنا منها من عقد ولم يقع منه قط للمرأة ولخرجنا ايضا منها
 الغلام الذي لم يبلغ الحلم وان وطئ من جامع دون الفرج فتخصص هذه الآية بجمع
 عليه **مسألة** ومما انفردت الامامية به باحتكام ان تزوج المرأة على عتقها وتحت
 بعد ان تستاذن بها وترضيا به ويجوزون ان تزوج بالعتق وعنده بنت اخيه وان لم
 ترض بنت الاخ وكذلك يجوز عندهم ان يعقد على الخالة وعنده بنت اخها من غير
 بنت الاخ وحكي من الفواجر اباحة تزويج المرأة على عتقها وخالها والجد بعد الا
 لجماع المتقدم قوله قل واسلككم ما ولاءكم وكل ظاهر في القران بيع العقد على النساء
 بالاطلاق فان احتقوا بها يردى عنده من قوله لا تكلم المرأة على عتقها وخالها
 والجواب انه خبر واحد ويحمل على العتق اذ لم يكن منه ما رضى وهو معارض بالخبر
 كثير في الاباحة مع الاستئذان والرضى **مسألة** ومما انفردت به الامامية في
 نكاح الكتابيات وباقي الفقهاء يحررون ذلك دليلنا على الجماع المتقدم قوله قل ولا تكونوا
 المشركين حتى يؤمن ولا شبهة في ان النصرانية مشركة وقوله قل ولا تكونوا
 الكوافر وبين الزوجين عصمة لا عالة وقوله قل لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
 والظاهر من ذلك نفى النسابة في سائر الاحكام التي من حملها المنكحة فافضلها

بقوله قل والمحصنات من المؤمنين والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
 والجواب ان الشرط في ذلك الاسلام بالادلة للتقدمة فاذا قيل لا معنى لذلك
 وقد اعنى عنه قوله قل والمحصنات من المؤمنين قلنا قد يجوز قبل ورود هذا ان
 يفرق الشرع بين المؤمنة التي لم تكن قط كافرة وبين من كانت كافرة ثم امنت
 ففي بيان ذلك والجمع بين الامرين في الاباحة فائدة فان قيل اذا شرط لهم في اية الاية
 ما ليس في الظاهر فصارت مجازاً فاي فرق بينكم في ذلك وبيننا اذا عدلنا عن
 ظواهر الايات التي احببتم بها وخصصنا بها بالكافرات المرتدات والعرييات قلنا ان
 بيننا انكم تعدلون عن ظواهرها بآيات كثيرة ونحن نعدل عن ظواهرها واحدة فذهبنا
 اولى **مسألة** ومما شاع به على الامامية تجوزهم اعادة الفرج وان الفرج
 يستباح بلفظ العارية وتحقيق هذه المسئلة انا ما وجدنا فيها منهم اقل من ذلك
 ولا اودعه مضافاً ولا كتاباً وانما يوجد في احاديثهم اخبار نادرة تضمن اعادة
 الفرج في المماليك وقد يجوز اذا صححت تلك الاخبار وسلمت من القدرح والضعف
 ان يكون غير بلفظ العارية عن النكاح لان في النكاح معنى العارية من حيث كان
 اباحة لنا فمع بقا العين على ملك مالكها ونكاح الامة تجرى هذا المجرى لان الرجل
 اذا نكح امته غيره قائماً اباحة الاستمتاع بها مع بقا ملك الجارية عليه فان قيل فيجوز
 استباحة الفرج بلفظ العارية قلنا ليس في الاخبار التي اشرنا اليها ان لفظ العارية
 من اللفاظ التي يقع بها النكاح انما تضمنت انه يجوز للرجل ان يبيع فرجه ملكه
 لغيره فيقول بلفظ العارية ههنا على ان المراد بها النكاح من حيث لا يشترك في المعنى
 كما قال يجوز للرجل ان يبيع ملكه لغيره على معنى الاباحة ولا يقتضي ذلك ان النكاح

انه صحت على هذا النكاح المذموم

بلفظ الاباحة على ان اباحيئة واصحابه لا يجب ان يشعروا بذلك وهم غير ان يفتقد
 النكاح بلفظ الهبة والبيع وليس في العدول عن زوجتي نفسك ^{شاعة} في بيعتي نفسك
 او هي في نفسك او هي في نفسك باءون في الشناعة في غير معنى نفسك **مسألة**
 وما ظن افراد الامامية به وشنع عليهم لاجله القول بان الشهادة ليس بشرط
 في النكاح وقد وافق داود في ذلك وقال مالك اذا لم يتواصوا بالكتابة صح
 النكاح وان لم يحضره الشهود وبأنه الفقهاء جعلوا الشهادة في النكاح شرطاً
 والحجة لقولنا الاجماع الطائفة وايضاً فان الله تعالى امر بالنكاح في مواضع كثيرة
 من الكتاب ولم يشترط به الشهادة ولو كانت شرطاً لذكرت على ان اباحيئة عند
 ان كل زيادة في القرآن توجب النسخ فلوزاد الشهادة لكان ذلك نسخاً للكتاب
 الكتاب لا ينسخ بلخبار الاحاد وما يمكن ان يخالف به ما رووه عن النبي
 صلى الله عليه وآله من قوله ان النساء عنكم عواري اخذتموهن بامانة الله تعالى واستعملتموهن
 في جهنم بكلمة الله وليس ها هنا كلام يستباح به فرج المرأة غير قول الزوج قد
 زوجت وقول المترزوج قد تزوجت وظاهر هذا الكلام يقتضي ان الاستباحة
 حصلت بهذا الكلام بلا شرط زائد من شهادة ولا غيرها فان قيل انما اراد بكلمة
 الله قوله تعالى وانكحوا الاياتي منكم وما جرى مجراه من اللفاظ البيضة للعقد على النساء
 قلنا تحليل الفرج لم يحصل بهذا القول ولو كان حاصله به لا يستغنى عن العقد في
 الايجاب والقبول فان احتجوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا نكاح الا بآية
 من شيء وشاهد على ذلك الجواب عنه ان هذا خبر واحد وهو مع ذلك مطعون
 في طريقه وان هري قد اكره ومداره عليه في تضعيفه وجوه كثيرة لا نطول في ذكرها

الحكمة

ومع ذلك فان النسخ اخذ في اللفظ على النكاح والمراد حكمه وليس لهم بان يحلوا
 على نفي الصحوة والاجزاء باولى منا اذا حلناه على نفي الفضل والكمال واجرياً على
 قولهم لا صلوة لمار المسجد الا في المسجد ولا صلوة وذوهم محتاج **مسألة**
 وما يظن قبل الاختيار له ان فله الامامية به وما انفرد واجواز عقد المرأة التي
 تملك امرها على نفسها بغير ولي وهذه المسئلة يوافق فيها ابو حنيفة ويقول
 ان المرأة اذا عقلت وكنت زالت عن الولاية عليها في نفسها ولها ان تزوج نفسها
 وليس لوليها الاعتراض عليها الا اذا وضعت نفسها في غير كفو وقال ابو يوسف
 ومحمد يقتصر النكاح الى الولي لكنه ليس بشرط فيه فاذا زوجت المرأة نفسها فعل
 الولي اجازة ذلك وقال مالك المرأة المقيمة لا يقتصر نكاحها الى الولي
 ومن كان بخلاف هذه الصفة افتقر الى الولي وقال داود ان كانت بكر افتقر
 نكاحها الى الولي وان كانت ثيباً لم يقتصر نكاحها على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
 وقوله تعالى ولا تغفلن من بعد حتى تنكح زوجاً غيره فاضاف عقد النكاح اليها والظاهر
 انها تتولاها وايضاً قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا فاضاف تع
 التراجع وهو عقد مستقبل اليها والظاهر انما يتوليانها وايضاً قوله تعالى فاذا
 بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف واما ما فعلها في
 نفسها من غير اشتراط الولي ولا يجوز الخالف ان يحل شرط المعروف على
 تزويج الولي لها وذلك انه تعالى لما دفع الجناح عنها في فعلها بنفسها بالمعروف
 وعقد الولي لها وذلك ان الله تعالى لا يكون فعلها منها في نفسها وايضاً قوله تعالى
 فلا تغفلوهن ان يتكهنن اذ واجهن اذ اتراضوا بغيرهم بالمعروف فاضاف العقد

ونهى الأوليا عن معارضة هذه الظواهر بهن يتولينه ويكن ان نعارض الخالف
 ايضا بما يروونه عن ابن عباس رحمه الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ليس للولي مع
 الشيب امر وايضا ما رواه ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ايلم
 احق بنفسها من وليها فنحن نجا الفنا في هذه المسئلة مدعى ان ليها الحق بها
 من نفسها وايضا ما روى من ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب الى ام سلمة رحمته الله عليها
 فقالت ليس احد من اولياي حاضر فقال لا ليس احد من اولياك حاضر
 او غايبك او يرضى به ثم قال لعن ابن عباس سلمة وكان صغيرا ففرق بينهما فزوجها
 النبي صلى الله عليه وسلم بغير ولي فان احتج الخالف بما روه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله لا يا امرأة
 تكنت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فالجواب عنه ان هذه الخبر مطعون عليه
 مقدوح فيه بما هو مذكور في الكتب ويكون حمله اذا كان صحيحا على الامة اذا
 تزوجت بغير اذن مولاها فان لفظة الولي والمولى يعني واحد في اللغة وقد
 وردت بعض الروايات في هذا الخبر لا يا امرأة تكنت بغير إذن مولاها فان قيل في الخبر
 ما يمنع من حمله على الامة وهو فان دخل بها فلها مهر مثلها بما استعمل من فرجها
 والمهر لا يكون للامة بل للمولى قلنا يجوز ان يضاف اليها وكانت لا تملك للعلة
 التي بينه وبينها وان كان ملكا للمولى كما قال جلوات الله عليه وآله من باع عبدا
 وله مال فاضاف المال الى العبد وان كان للمولى وليس لهم ان يجتجوا بما روي
 من انه لا نكاح الا بولي لانه اذا تزوجت نفسها فقد كسح بولي لان كسح
 هو الذي يملك الولاية للعقد ومن ادعى ان لفظة ولي لا تقع الا على ذكر متعدي
 لانها تقع على الذكر والامث فيقال رجل ولي وامرأة ولي كما يقال بينهما وصي

مسئلة ومما انفردت به الامامية ان لولاية الجدة من قبل الاب على الصغيرة
 رجحا على ولاية الاب عليها واذا حضرا اب وجد فاختار كل واحد منهما
 رجلا لنكاحها كل اختيار الجدة المتقدم على اختيار الاب فان سبق الاب الى
 العقد لم يكن الجدة اعتراض عليه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والمجته لنا في إجماع
 الطائفة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك ان الجدة قد كانت له ولاية على الاب
 لما كان صغيرا ولم يكن للاب ولاية على الجدة قط وما ظن ان الامة
 تنفرد به ولي تحقيق نحن نوضحه ان الرجل اذا تزوج امرأة على صداق تقر بينهما
 بفرقة من منه اليها شيئا ودخل بها فانه لا شيء للمرأة سوى ما قبضت وليس لها
 ان تطالب بزيادة عليه وهذا يوم عليها ان المهر المقرب الذي ينعقد به النكاح
 بينهما متى دخل بها فقد وجب كما سلف واذا كانت قد قبضت بمحضه فلها ان تطالب
 بالباقي الا انه ليس لها ان يتنفع من نفسها حتى يوفى المهر وان كان ذلك لها
 قبل الدخول والاحكام الواردة في كتب اصحابنا التي اوهست ما قد مرنا ذكره
 محمولة على احد من احد ما ذكرناه من انه لا شيء بقي لها يجوز ان تمتنع
 نفسها حتى تستوفيه والا من الاخر ان تكون امرأة قررت لنفسها مع زوجها
 مهرا ودفع الزوج اليها شيئا فضيحت به وممكنة من الدخول فلا شيء لها بعد
 ذلك لانها لو لم ترخص ما قبضت لما مكنته من الدخول وهذا هو الوجه في
 المسئلة وما ظن قبل الاختيار ان الامامية تنفرد به القول
 بانه ليس للاب ان يزوجه بنته الكبرى البالغة الا باذنها وبوجيعة يوافق
 في ذلك وقال مالك والشافعي للاب ان يزوجهما بغير اذنها وقال الليث

ابن سعد لا يزوجها بغير رضاها الا بالاب وحده دون الجد وغيره وقال
 الشافعي ويزوجها الجد ايضا بغير اذنها دليلنا الاجماع المتروك وما يجوز ان
 يعارض المخالفون به ما يروونه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله لا تنكح البتة
 الا باذنها فان سكنت فمؤاخذتها وان ابت فلا يجبر عليها والمرد بالقيمة هنا
 البكر البالغة لوقوع الاتفاق على ان السكوت لا يكون اذنا من غيرها الضميمة
 لا اعتبار باذنها فان قيل المراد بالقيمة في الخبر الاق لا اب لها فزوجها غير
 الاب قلنا لا نسئ القيمة من حيث فقدت ابها لقوله لا يتم بعد ذلك
 وانما تسمى قيمة لانفرادها عن الاولاد قال الشاعر ان القبر تنكح اليا
 النسوة الارامل اليتامى فسماهن يتامى بعد البلوغ لانفرادهن عن الاولاد
 وبعد فاذا كانت القيمة من لا اب لها فينبغي ان لا يزوج من لا اب لها
 بلا اذنها بموجب الخبر وقد اجاز الشافعي تزويج الجد لها بغير اذنها فاذا منع
 الخبر من ذلك في البلد منع في الاب لان احد من الامته لم يفصل بين الامم
 وايضا ما رووه عنه من قوله اليم احق بنفسها من وليها والكبرى شابر
 في نفسها واذا نكحها **مسألة** وما ظن انفراد الامامية به ولها في قول
 القول بانه لا حل الاقل الصداق وان يجوز بالقليل والكثير والشافعي يقول
 بذلك وقال مالك وابو حنيفة اقل الصداق ما يقطع فيه اليد والذئب يقطع
 فيه اليد عند مالك ثلثة دراهم وعند ابى حنيفة عشرة دراهم فان اصدقها
 اقل من عشرة دراهم كل لها عشرة عند ابى حنيفة وابي يوسف وعند زفر بن قيس
 المسمى ويجب لها مهر مثل وقال النخعي اقل الصداق اربعين درهما وقال

سعيد ابن جبير خمسون درهما دليلنا بعد اجماع الطائفة قوله وانما
 النساء صدقاتهن عقله وقوله في موضع اخر فانوهن اجورهن والقليل
 يقع عليه الاسم كالكثير فيجب اجراؤه وما يعارضون ما يروونه عنه من
 استحل بدريهين فقد استحل وقال فلا جناح علي امرئ ان يصدق امرأة
 صداقا قليلا كان ام كثيرا **مسألة** وما يجزى المسئلة المتفق
 قول الامامية انه يجوز ان يكون المهر تعليم شيء من القرآن والشافعي يوجب
 في ذلك وباقى الفقهاء يخالفون فيه والمجته فيه اجماع الطائفة وايضا فقد
 بينا ان الصداق يجوز ان يكون قليل المنفعة وكثيرها والتعليم له قيمة فهو
 نفع وان قل ويعارضون ما يروونه من ان امرأتها الى النبي صلى الله عليه وسلم فوهبت
 نفسها له فقال نعم مالى في النساء من حاجة فقال رجل من اصحابه فقال **مسألة**
 يا رسول الله فقال امعك شيء فقال لا ان قال امعك شيء من القرآن فقال
 نعم فقال نعم زوجتكها بما معك من القرآن فقال نعم والمعنى تعلمها شيئا مما
 معك من القرآن قلنا نطلب ذلك من وجهين احدهما انه نعم لم يطلب الحال
 الشرف والفضل وانما طلب ما يكون مزا وكل ما يملكه لا يملك الا بالمرء والاخر
 انه قال زوجتك بما معك وهذا الباطل يقتضى البدل والعوض ولو اراد الفقهاء
 فقال لما معك من القرآن **مسألة** ومما انفردت به الامامية انه لا يجزى
 بالمرء خمس ما يدرهم جياذا قيمتها خمسون دينارا فان ادعى ذلك رد الى
 هذه السنة وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك والمجته بعد اجماع الطائفة ان
 قولنا امرئ يبعه احكام شرعية وقد اجمعنا على ان الاحكام الشرعية تتبع

ان قيل ارادوا جازي فضيلك
 بما معك من القرآن

ما قبلناه به اذا وقع العقد عليه وما اذا عليه الاجماع على انه يكون مبرا ولا دليل
 شرعيا فيجب نفى الزيادة **مسألة** وما انفردت به الامامية القول بان
 الرجل ان يجمع بين اكثر من اربع في عقد المتعة وانه لاحد في ذلك وباقي الفقهاء
 يخالفون في ذلك والمجته فيه اجماع الطائفة وتبنى ذلك القول باباحة المتعة
 فنقول كل من اباح نكاح المتعة جواز الجمع بين اكثر من اربع في هذا النكاح فالفرقة
 بين المسائلين خلاف اجماع المسلمين ويمكن ان يكون الوجه فيه ان نكاح الزوج
 يلزم فيه السكنى والنفقة وينشئ التزام ذلك فيما لا يحصره من العدد بحصر
 تعدد مخصوص ولا نفقة ولا سكنى للمتعة بها فجاز لا يخصه عدد من يجمع في هذا
 العقد **مسألة** ومما يشق على الامامية وينسب الى النفر به وقد وافقها
 فيه غيرها القول باباحة وطى النساء في غير وجه من المعتادة للوطى واكثر فقهاء
 يحفظون ذلك وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك انه قال ما ادركت
 احدا اقرى به في ديني يشك في ان وطى المرأة في دبرها حلال ثم قرأ نسا وكم
 حررتكم الآية وقال الطحاوي في كتابه هذا يحكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم
 انه سمع الشافعي يقول ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا تخليد بن شبيب والقياس
 انحلاله والمجته في اباحه ذلك اجماع الطائفة وايضا قوله نعم نسا وكم حررتكم
 لكم فانوا حررتكم الى شئكم ومعنى اني شئتم كيف شئتم وفي اي موضع اشرتم فلا يجوز
 حل لفظه اني ها هنا على الوقت لان لفظه اني يقتضئ الاماكن وقدر يستعمل في اوقات
 واللفظة المختصة بالوقت ايان شئتم ولا فرق بين قولهم اني زيدا الذي كان ولا يركن
 في عموم الاماكن على ان لو سلمنا ان الوقت مراد بهذه اللفظة حلناها على الاماكن

من اوقات واماكن وامان ادعى ان المراد بذلك اباحه وطى المرأة **مسألة**
 وبرهانها قبلها بخلاف ما نكرهه اليهود من ذلك فهو تخصيص لظاهره بغير دليل
 والظاهر تناول ما قالوه وما قلناه واما الطعن على هذه الفرضين بغير دليل الظاهر
 متناول لما قلناه وما قلناه واما الطعن على هذا الدلالة بان الحديث لا يكون
 الا بحيث النسل وقد سمي الله نكاحا حراما فيجب الدلالة بان الحديث لا يكون الا
 ان يكون الوطى حيث يكون النسل فليس بشئ لان النساء وان كن لنا حراما فقد
 ارجع لنا وطوقهن بل خلاف في امر غير موضع الحديث كالوطى دون الفرج وما
 ولو كان ذكر الحديث يقتضي ما ذكره لنا في ان يقول نسا وكم حررتكم فانوا
 حررتكم الى شئكم من قبل او دبره قلنا ان ذلك صحيح غير متنافي ولا يكره
 على اباحه ما ذكرناه بما تعلق به قوم فيها من قولهم اتاتون الذكران من العالمين
 وتذرون ما خلق لكم ربكم من ان واجكم بل انتم قوم عادون وقالوا لا يجوز ان يدعوا
 الى التعوض عن الذكران بالازواج الا وقد اباح شهر بن وهب في الوطى مثل ما يلتمس من
 الذكران وكذلك قالوا في قوله نعم هو لاء بنا لله ان الله لم يخلق العقل يقتضي ان
 بنا لله المعنى المطلوب من الذكران وذلك انه لا يجزى في هذا الضرب من الكلام لانه
 غير متنع ان يدعوا بالبيان الذكران من حيث لهم عند عوض بوطى النساء وان كان
 في الفرج المعهود لا شراك الا من في الاستمتاع والذلة وقد يغني الشئ عن
 غيره وان لم يشرك في جميع صفاته اذا اشتراك في ما المقصود ولو صرح بما قلناه
 حتى نقول اتاتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ان واجكم
 من الوطى في القبل كان صحيحا لانه عوض ومعنى عما يلتمس من الذكران

كتاب الطلاق

وسا انفردت به الإمامية القول بان الطلاق لا يقع مشروطا وان وجد شرطه وخالف باقي الفقهاء في ذلك واوقعوا الطلاق عند وقوع شرطه الذي علقه المتلفظ به والدليل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة أن لا يتعلق به حكم الفرقة لأن الفرقة حكم شرعي والشرع هو الطريق اليه فاذا انتهى الدليل الشرعي انتهى الحكم الشرعي فان قيل وما الدليل على ان الطلاق المشروط غير مشروع قلنا لا شبهة في ان الله جل وعز ما شرع لمريد الطلاق ان يعلقه بشرط ربما حصل ذلك وربما لم يحصل وهو من تنويعه وفقد على غير فكيف يسوغ لقاصد الا ابر فعل ما لا يطالب في عرضه وما يجوز معه الا يحصل مراده وانما شرع له ان يتلفظ بالتلفيق الواحدة في الظاهر الذي لا جماع فيه وان نقول انت طالق وهذا ما لا يخفى على متأمل ان ثبوت الزوجية متيقن فلا ينقل عنه الى التحريم الا بيقين ولا يقين في الطلاق المشروط **مسألة** وما انفردت الإمامية به القول بان شهادة عدلين شرط في وقوع الطلاق متى قدم يقع الطلاق وخالف باقي الفقهاء في ذلك والمجتهد لنا بعد اجماع الطائفة قوله جل ثناؤه يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم في قوله فاذا بلغت اجلهن فاسكوهن بمهرين او فارقوهن بغير مهرين واشهدوا ذوى عدل منكم فامرنا بالاشهاد وظاهر الامر وعرف الشرع يقتضى الوجوب فليس لهم ان يجعلوا ذلك ههنا على الاستحباب فلا يجعلوا قوله جل ثناؤه واشهدوا من ان يكون راجعا الى الطلاق كانه قال اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فلا تشهدوا وان يكون راجعا الى الفرقة او الى الرجعة

في نسخة من نسخة
في نسخة من نسخة
في نسخة من نسخة

التي عبرت عنها بالاسماء ولا يجوز ان يرجع ذلك الى الفرقة التي ليست ههنا شيئا يوقع ويفعل وانما هو العدول عن الرجعة وانما يكون مفارقا لها بغيرها فتمين بالطلاق السابق على ان احدا لا يوجب في هذه الفرقة الشهادة فظاهر الامر يقتضى الوجوب ولا يجوز ان يرجع الامر بالشهادة الى الرجعة لاجل لا يوجب فيها الاشهاد وانما هو مستحب فيها ثبت ان الامر بالاشهاد راجع الى الطلاق فان قيل كيف يرجع الى الطلاق مع بعد ما بينهما قلنا اذا لم يلق الامر بالطلاق وجب عوده اليه مع بعد وقرب فان قيل لا فرق بينكم مع حكم هذا الطلاق الشرط على الطلاق وهو بعيد منه في اللفظ وذلك مجاز وعدول عن الحقيقة وبيننا اذا حلنا الامر بالاشهاد ههنا على الاستحباب ليعود الى الرجعة القريبة منه في ترتيب الكلام قلنا حلها ظاهر الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع بل لا يدل ورد الشرط الى ما بعد منه اذا لم يلق بما قرب ليس يدل عن حقيقة ولا استعمال توسع ويجوز والقرآن والمطاب كله ملومون ذلك قال الله جل ثناؤه انا ارسلناك شاهدا ونبيرا تؤمنوا بالله ورسوله وتقرؤوا وتقرءون وتسبحوه والتسبيح وهو متأخر في اللفظ لا يليق الا بالله جل ثناؤه دون رسوله صلى الله عليه وسلم وما انفردت الإمامية به ان الطلاق يقع بلفظ واحد وهو قوله انت طالق ولا يقع بفارقك وسرحتك ولا باعتديك وحملك على غاربك وبرية وبته وبثلة وكل لفظ على ما ذكرناه واختلف الفقهاء في الفاظ الطلاق فقال ابو حنيفة لفظ الطلاق الصريح ما يضمن الطلاق خاصة والباقي كنايةات ويقع الطلاق بها مع النية وقال الشافعي صريح الطلاق ثلثة الفاظ

الطلاق والفرق والسراح وباقى الالفاظ كنيات لا يقع بها الطلاق
مع مقارنة النية وتقع من ذلك ما ينويه وقسم الكنيات الى قسمين ظاهر نحو
قوله خليه وبريه وتبله وبان وحرام والكنيات الباطنة نحو قوله
اعتدى واستبرى رحلك وتقتى وحبلك على غارك وقال مالك الكنيات
الظاهرة اذ لم ينو بها شيئا وقع الطلاق الثلث وان نوى واحدة او اثنتين فان
كانت المرأة غير مدخول بها كان على ما نواه وان كانت مدخولا وقعت الثلث على
كل حال واما الكنيات الباطنة فقال في كلتي منهن وهي قوله اعتدى واستبرى
رحلك ان لم ينو بها شيئا وقعت تطليقة رجعية وان نوى شيئا كان على ما نواه
ومالك يجعل الكنيات الظاهرة وهاتين الكلمتين من صريح الطلاق وللجنة
نذهب اليه بعد اجماع الطائفة ان الطلاق يتبعه حكم شرعي لا يثبت الا بادل
الشرع بخلاف وقوعه باللفظة التي ذكرناها وما عداها من الالطعاظ
لم يقد دليل على وقوعه بها فيجب نفى وقوعه لان الحكم الشرعي لا بد من نفيه اذ التفت
الطريق اليه وايضا فان الفاظ القرآن كلها وارادة بلفظ الطلاق مثل قوله تع
يا ايها النبي اذ اطلقت النساء وما شبه ذلك وطلقت مشتق من لفظ الطلاق
دون غيره من الالفاظ فينبغي ان لا يتعلق الحكم الا بهذا اللفظ فان قيل معنى طلقت
فارقتم والفرق قد يكون بالفاظ مختلفة قلنا هذا خلاف الظاهر لان لفظ طلقت
مشتق من حدث فيه طاولام وقاف كان لفظ ضرب مشتق من حدث فيه
ضاد وراويا ومن فعل ما فيه معنى الضرب لا يقال ضرب فكذلك لا يقال فليس فعل
ما فيه معنى الطلاق طلق فان قيل لفظ الطلاق شرعية قلنا معاذا الله هذه

لفظة لقوية معروفة في خطاب اهل اللغة وانما يتبعها احكام شرعية لا تقع
في اللغة **مسألة** ومما انفردت الامامية به اعتبارهم في اللفظ بالطلاق
النية وان المتلفظ بذلك اذ لم ينو الطلاق بعينه فلا حكم في الشريعة لكلامه
وبارز الفقهاء في الفون في ذلك ويذهبون الى ان الفاظ الطلاق الصريحة لا
تقتصر الى النية وانما يقتصر الى النية كنيات الطلاق والمجته لنا بعد اجماع الطائفة
ان الفرقة الواقعة بين الزوجين حكم شرعي ولا يثبت الاحكام الشرعية الا
بادل شرعية وقد علمنا انه اذ تلفظ بالطلاق ونواه فان الفرقة الشرعية
تتصل بخلاف بين الامة وليس كذلك اذ لم ينو ولا دليل من اجماع ولا
غير يقتضي حصول الفرقة من غير نية فان ذكرنا في ذلك اخبار وروايات فكلها
اخبار راجحة لا يوجب علما ولا علما وهي معارضة باخبار تروى بها الشيعة
ان الطلاق بغير نية لا حكم له ولا تأثير وما يمكن ان يعارضوا به ما يروونه عن النبي
صلى الله عليه وسلم من قوله الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى والمراد ان الاحكام انما
الاعمال في الشريعة بالنيات لان من الاعمال ان النيات لا تدخل العمل وان يكون
علما واذا كانت الفرقة بين الزوجين من احكام الطلاق الصحيح وقد نفى
النبي صلى الله عليه وسلم الاحكام الشرعية عما لم تصاحبه النية من الاعمال فوجب ان لا يقع
طلاق لا نية معه وبمثل هذه الطريقة يعلم ان طلاق المكر لا يقع فالشافعية
ومالك ولا وراعي يوافقون في انه لا يقع وانما يخالف فيه وابو حنيفة وانما
لنا اذ كنا قد علمنا ان الطلاق يقتصر الى النية والاختيار والمكر لا يثبت
في الطلاق وانما المكر على لفظ فيجب ان لا يقع طلاقه ويمكن ان يعارضوا زائدا

على ما ذكرناه بما يرووه عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله رفع
عن اسحق الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وانما المراد لا بحالة احكام هذا
الامور المتعلقة بها فان قيل المراد به دفع الالم قلنا غلبه على الامرين لانه لا يتأثر
بينهما وايضا ما روت عائشة من ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا طلاق ولا عتاق في اخلاق
وفتر ابو عبيد القاسم بن سلام الاخلاق هاهنا بالاكراه وبمثل ما ذكرناه ايضا
تعلم ان طلاق السكران غير واقع ووافقتنا في ذلك وبعينه والليث ابن سعد
وداود وخالف باقي الفقهاء وقالوا ان طلاق السكران يقع وانما قلنا ان اليمين
تتناول السكران لان السكران لا فصل له ولا ايشار وقد بينا ان الطلاق يقتصر
على الايشار والمختار وعلى مثل ما ذكرناه يعتمد في ان طلاق الغضبان الذي
لا يملك اختياره لا يقع وان خالف باقي الفقهاء في ذلك فان استدلو بما يروونه
عنهم من قوله ثلث جلد من جلد وهن جلد النكاح والطلاق والعتاق
والغزل سالا نية فيه وقد جعله النبي صلى الله عليه وسلم في الطلاق مثل الجحد قلنا هذا ايضا خبر
واحد وقد رد لنا على ان اخبار الاحاد لا يعمل بها في الشريعة ثم يقول اذا سلمناه
ان المنزل ليس هو الذي يقصد ولا يعتمد ولا نية لصاحبه وانما هو الفعل
الذي ليس الغرض فيه صحيحا موافقا للحكمة فان اللاعب بالشطرنج وحده
يجزها يسمى هازلا غير جاز وان كان ناولا قاصدا من حيث كان غرضه غير حكمي
وكانه اراد ان يطلق وغرضه بالطلاق الذي يقصد ونواه اضمحلت ضاحكت
وارضى من لا يجب ارضاؤه فان الطلاق يقع ويكون في حكم البدن في الوقوع
واللزوم وان كان هنالك من حيث فقد الغرض الحكمي فان قيل فيجب ان اسمعنا

منلفظا

منلفظا بالطلاق على الشرط التي تقرر حونها اذا ادعى انه لم ينو الطلاق
بقوله ان يصدقه قلنا كذلك نقول فان كان صادقا فيما قال فلا تبعه عليه ان
كان كاذبا في نفي النية فقد انقضت وحرج وعلى الظاهر انه لم يطلق كما انه لوطلق
مسرا من كل احد ولم يقف على حاله سواء فانه يكون مطلقا فيما بينه وبين
الله تعالى وعلى الظاهر غير مطلق فان قيل لما تقولون فيمن تلفظ بالطلاق ثم مات
ولم يدرك هل يوى ام لم ينو قلنا اذا سمعنا تلفظه بالطلاق ولا اكراه ولا اماراة
لنفي الاختيار فالظاهر انه وقع عن ايشار ونية وانما يخرج عن هذا الظاهر اذا
قال انا ما نويت الطلاق وانكر النية ودفعها فاما اذا مات عقيب القول فهو مطلق
على الظاهر بحكم عليه في الشريعة بالفرقة **مسألة** وسما الفرقة الامامية
القول بان الطلاق في الحيض لا يقع وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى
وقوعه الا ان عليه فانه روى عنه ان الطلاق في الحيض بدعة ومعتبة وان
اختلف في وقوعه لان الله تعالى قال فطلقوهن لعدتهن ونفسه واذكركم بالظاهر
الذي لا جاع فيه واذا ثبت ان الطلاق في الحيض بدعة ومعتبة لم امر الله تعالى
بإيقاع الطلاق عليه ثبت انه لا يقع لانا قد بينا ان النوى بالعرف الشرعي يقتضي
الفساد وعدم الاجر وايضا فان الطلاق حكم شرعي بغير شبهة ولا سبيل
لإثبات الاحكام الشرعية الا بالادلة الشرعية وقد ثبت باجماع انه اذا طلق
في طهر مع باقية الشرايط وقعت الفرقة ولم يثبت مثل ذلك في طلاق الحيض
فيجب نفي وقوعه ويمكن ان يورد عليهم على سبيل المعارضة ما يروونه من ان ابن
عمر طلق امراته وهي حائض فقال عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك فرقة عليه ولم

في الحيض لا يقع كونه
انه لا طلاق في الطهر
بدعة ومعتبة وان اختلف في وقوعه والظاهر
بأنه لا طلاق في الحيض بدعة ومعتبة وان اختلف في وقوعه والظاهر
بأنه لا طلاق في الطهر بدعة ومعتبة وان اختلف في وقوعه والظاهر

شيئا وهذا صريح في عدم وقوعه وتأثيره فان قالوا المردد بك لم نعه انما اولم نوه طلاقا
 بايضا وكنا الظاهر من لفظة شيء مع نفى عدم التأثيرات كلها ولو اراد ما ذكرتم لعدل عن هذه
 العبارة ان تقول لم يرد انما و بايضا على اننا نعلم اننا قلنا لان اللفظ اذا
 احتمل لكل حمل على جميعه وبما رضون ايضا بما يروونه من ان ابن عمر طلق امرأته وهي
 حايض فقال النبي صلى الله عليه وسلم فليرجعها ثم ليرجعها حتى تخلص ثم تطلق
 ثم يطلقها ان شاء امر النبي صلى الله عليه وسلم ظاهر الوجوب واذا امر بالرجعة ووجبها دل على
 ان الطلاق لم يقع فان قيل اذا كان الطلاق في الحيض لا يقع فاي معنى لقوله لم يرد
 والرجعة لا تكون الا بعد الطلاق سبق قلنا معنى فليرجعها اي يردّها الى منزلها
 لا يفرقها فان ابن عمر كان فارقه واعتزلها لما طلقها في الحيض وظن ان طلاقه
 واقع فاحضر النبي صلى الله عليه وسلم فان قوله غير موثوق وان الطلاق لم يقع وامر بالعود الى مكان
 عليه وقد بقوا الحد لمن تلفظ بما ظن انه طلاق وليس هو الحقيقة كذلك ردد وجعله
 اليك ورجعها ولا تقارنهما وليس هناك طلاق واقع فان قيل اي فرق بين ترككم
 ظاهر قوله فليرجعها الذي لا ينفيد الا الرجعة بعد الطلاق وبين تركنا ظاهر الآية
 في قوله فليرجعها وجعلنا ذلك على الاستحباب لنسلم ظاهر لفظه الرجعة قلنا الفرق
 بين امرين ان ظاهر امر في الشريعة الوجوب وحمله على غيره مجاز وليس ظاهر
 لفظه رجوع يقتضي وقوع الطلاق قبلها لانا قد بينا انه قد يقال لمن لم يطلق واخرج
 امراته واعتزلها ظنا انه قد طلق ردها ورجعها واعد لها وذلك حقيقة غير
 مجاز **مسألة** ومما انفرد به الامامية القول بان الطلاق الثلث بلفظ واحد لا يقع
 وبان الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روى ابن عباس رضي الله عنهما ومسا يذهب

انما تقول الامامية وحكي الخطا في كتاب الاختلاف ان المجاهج ابن ارضاه كان
 يقول ليس الطلاق الثلث بشئ وحكي في هذا الكتب ابن عمر ان اسحق ان الطلاق
 الثلث يرد الى واحدة دليلنا بعد الاجماع المتحد ان يدل على ان الشروع في الطلاق
 ايقاعه متفرقا وقد وافقنا ما لك وابو حنيفة على ان الطلاق الثلث في الحال الواحدة
 غير مخالف السنة الا انهم اثنى هبان مع ذلك في وقوعه وذهب الشافعي الى ان
 الطلاق الثلث في الحال الواحدة غير مجزئ والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه قوله
 تبع الطلاق من تان ولم يرد بذلك الخبر لانه لو اراد ان كان كذلك وانما اراد ان
 قال تبع طلقوا مرتين وجري مجري قوله تبع ومن دخل كان امرا والمرد يجب ان يرد
 والمردان ولا يكونان الا واحدة بعد اخرى ومن جمع الطلاق في كلمة واحدة لا يكون
 مطلقا مرتين كما ان من اعطا درهمين مرة واحدة لم يعطها مرتين فان قيل العدة
 اذا ذكر عقيب الاسم لم يقتض التفريق مثاله اذا قال له على ما به درهم مرتان ولذا اذكر
 العدة عقيب فعمل يقتضي التفريق مثاله ادخل الدار مرتين او ضربت مرتين
 والعدة في الآية عقيب اسم لا فعل قلنا قد بينا ان قوله تبع الطلاق مرتان ان معناه
 طلقوا مرتين فالعدة بعد كور عقيب فعل الاسم فان قيل اذا ثبت وجوب تفريق
 الطلاق فلا فرق بين ان يكون في طهر واحد او طهرين وانتم لا تجوزون تفرقه
 في طهر واحد قلنا اذا ثبت وجوب التفريق وكل من اوجبه يذهب الى انه لا يكون
 الا في طهرين فان قيل فاذا كان الثلث لا يقع فاي معنى لقوله لا تدرى لعل الله
 يحدث بعد ذلك امرا وانما المراد انك اذا خالفت السنة في الطلاق وجعلت
 الثلث وتعدت ما خول الله تعالى من ان سوق نفسك الى المراجعة فلا يمكن مخالفا

قلنا قوله لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أم لا جعل غير مبين فمن أين لكم أنه أراد
مأذركم والظاهر غيره ذلك على ما هو الأمر الذي يحدث الله تعالى ولا شبهة بالظاهر أن يكون
ذلك الأمر الذي يحدث الله تعالى متعلقا بتعدي حدود الله تعالى لا أنه قال ذلك حدود الله
فلا تعدوها ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أم لا
ويشبه أن يكون المراد لا تدري ما يحدث الله من عقاب يجعله في الدنيا على تعدى حدود
وهذا أشبه بما ذكرناه وأقل لأحوال أن يكون الكلام يحتمل فسقط تعليقه وقد قيل
أن قوله لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أم لا متعلق بالذي عن أخراج من من يود
التلذذ والى في المراجعة وهذا أيضا مما يحتمل الكلام فمن أين لهم أن المراد ما ذكرناه
وقد تعلقوا في أن الطلاق الثلاث في حال واحدة ليس بدعوة بما رواه سهل بن سعد
الساعدي قال لعن رسول الله صلواته على من بين العجلان وذو وجته فلما تلوعنا قال الزوج
إن أمسكتها فقد كنت عليها حتى طالق ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا مسبيل لكم عليها ما وضع
الاستدلال منه أن العجلان كان قد طلق في وقت لم يكن له أن يطلق فيه فطلق ثلاثا
فبين له النبي صلى الله عليه وسلم حكم الوقت وأنه ليس له أن يطلق فيه ولم يبين الحكم العدة ولو كان
ذلك العدة محرمًا وبعده لبينه والجواب أنه لا دلالة للشاخص في هذا الخبر لأن الشر
لما أن الزوج قد كانت واقعة عده وإنما يلغى بالطلاق الثلاث بعد ما بان منه فلم
يكن لقوله الحكم أن قال قلنا لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أم لا في وقت واحد قلنا
قالا أنكرتم اعتقادهم أن طلاق يوشع بعد اللعان والعد في ترك أنكار هذا هو
العد في ترك أنكار ذلك على أن خبر الجهاد وما أشبهه من الأخبار رخص واحد
وقد بينا أن أخبارنا لا أحاد لا توجب علما ولا عملا وهو معارض بأخبار كثيرة تفطن

ارتفاع التلقيات الثلاث في الحال الواحدة بدعة وخلاف السنة فإن احتج من حيث
أن الطلاق الثلاث يقع وإن كان بدعة بما روى في حديث ابن عمر عن أم قال النبي صلى الله عليه وسلم
أرأيت لو طلقها ثلاثا فقال نعم إذا غصبت ربك وبانت منك أم لا قال لا والذي بيظن ذلك
أنه لا يصح في قوله أرأيت لو طلقها ثلاثا وإن كنت أفعلك ذلك بكلمة واحدة وحالة
واحدة ويتصور أن يكون مراده أني لو طلقها ثلاثا في ثلاثة أطهار يعيها المراجعة
فلا شبهة في أن من طلق امرأة ثلاثا في ثلاثة أطهار فإنه يسمى بطلاق ثلاثا فإذا قيل
لا فائدة على هذا الوجه في قوله نعم إذا غصبت ربك وبانت منك أم لا قلنا لا
ذكر المعصية أسرى أحدها أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم من زوجته ابن عمر خيرًا وبرًا
يقضيان المعصية بفراقها ولا من آخر أنه مكروه للزوج أن يخرج نفسه من
التمكن من مراجعة المرأة لأنه لا يجوز كيف يتقلب قلبه ويعاد عنه الدواعي القوية
إلى مراجعتها فإذا أخرج أمرها من يد ربه بالمعصية ومن بان زوجته بالتلقيات
الثلاث في الأطهار الثلاثة والمراجعة في خلال ذلك فهو محرم لها على نفسه حتى تنكح
زوجًا غيره ووجه كراهية ذلك ما ذكرناه وجواب ثانياً في تأويل الخبر وهو أن حمل
قوله نعم بآنت زوجتك على أنها إذا خرجت من العدة بان أن المطلق ثلاثا بلفظ
واحد يقع منه تطلقته واحدة على الصحيح من مذهبا فإذا أطلقها بكلمة واحدة
وخرجت من العدة بان منه وإنما عصى ربه لأنه أبدع بالجمع بين التلقيات الثلاث
في الحالة الواحدة فان تعلقوا أيضا بما يروونه من أن عبد الرحمن طلق امرأته بأرض
ثلاثا فجوابه أنه يجوز أن يكون طلقها في أطهار ثلاثة مع مراجعة ثلاثت وليس
في ظاهر الخبر أنه طلقها بلفظ واحد أو حالات واحدة وهذه الطريقة التي سلكها

يكن ان رطله في جميع احبارهم التي شغلون بها ما يضمن وقوع طلاق ثلاث
فقد فتحنا طريق الكلام على ذلك كله ونخصاه فلا معنى للتطويل بذلك جميع احبارنا
على ان احبارهم معارضته باخبار موجودة في رواياتهم وكتبهم تقتضي ان الطلاق
الثلاث لا يقع منها ما رواه ابن سيرين انه قال حدثني من لا اتهم ان ابن عمر طلق
امراته ثلاثا وهي حايض فامر النبي صلى الله عليه وسلم بان يراجعها وما رواه الحسن قال قال عمر
رجل طلق امراته ثلاثا بغير واحد فاباها منه فقيل له انك بالاسم رددتها عليه
فقال خشيت ان يتابع فيه السكران والغيبان وروى عن ابن عباس رضي الله
عنه انه كان يقول ان الطلاق كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعمر بن الخطاب
عمر طلاق الثلاث واحدة ثم جعلها عريضة ذلك ثلاثا وروى عن ابن عباس قال
طلق ركانة بن عبد يزيد امراته ثلاثا في مجلس واحد فخرج عليها حزنا شديدا فاضا له
رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتهما فقال طلقتهما ثلاثا قال في مجلس واحد قال نعم قال
انما تلك واحدة فراجعها ان شئت قال فراجعها والاحبار المعارضة لاجبارهم
اكثر من ان تحصى **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان الطلاق
بعد الطلاق وان كان في طهرين او طهر واحد لا يقع الا بعد تعلق المراجعة والفقهاء
كلهم يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة وان جعل ذلك بدعة فانه يذهب الى وقوعه
ولزومه واللجنة لنا بعد اجماع الطائفة انا قد دللنا على ايقاع الطلاق بعد الطلاق
من غير مراجعة بدعة وخلاف السنة وقد بينا ان التحريم في الشرع يتبعه الفساد
ونفي الاحكام الشرعية وايضا فان من طلق على الترتيب الذي ذكرناه وقطع طلاقه
واشرب من اتبع الطلاق الطلاق من مراجعة لا اجاع ولا دليل على وقوع طلاقه

وهو الذي
لا ينفرد به الامامية
في قوله
ان الطلاق
الثلاث لا يقع
منها ما رواه
ابن سيرين
انه قال
حدثني من
لا اتهم ان
ابن عمر
طلق
امراته
ثلاثا
بغير واحد
فاباها منه
فقيل له انك
بالاسم
رددتها عليه
فقال خشيت
ان يتابع فيه
السكران
والغيبان
وروى عن
ابن عباس
رضي الله
عنه انه كان
يقول ان
الطلاق
كان على
عهد النبي
صلى الله
عليه وسلم
وعمر بن
الخطاب
عمر طلاق
الثلاث
واحدة ثم
جعلها
عريضة ذلك
ثلاثا وروى
عن ابن
عباس قال
طلق
ركانة بن
عبد يزيد
امراته
ثلاثا في
مجلس واحد
فخرج عليها
حزنا شديدا
فاضا له
رسول الله
صلى الله
عليه وسلم
كيف طلقتهما
فقال طلقتهما
ثلاثا قال في
مجلس واحد
قال نعم قال
انما تلك
واحدة فراجعها
ان شئت قال
فراجعها والاحبار
المعارضة لاجبارهم
اكثر من ان تحصى

فيجب ان يحكم بغيره فان قيل كيف تذهبون الى ان المطلق ثلاثا بكل واحد يقع
من طلاقه واحدة وهو مبدع يخالف السنة وعندكم ان البدعة لا يلحقها حكم
شرعي قلنا انما ابدع من جمع بين الثلاث في ضم قوله ثلاثا الى قوله انت طالق
فالعين من كلامه ما هو خلاف السنة وهو قولنا ثلاثا واسقطنا كلمة واوجبا
وقوع تطبيقه واحدة لا به بقوله انت طالق قد تلفظ بلفظ الطلاق والسنون
فيه فيجب اذ انكامل بالثلاث الشريطة ان يقع واحدة وجرى ذلك مجرى ان يقول
انت طالق ويتبع ذلك بلفظ لا تاثير له مثل قوله فام زيد ودخلت الدار وقد
علمنا انه لو اتبع ذلك بشئ ما ذكرناه لم يخرج لفظه بالطلاق من ان يكون واقعا وان
اتبعه به من لان الحكم له فاذا قيل لم يسن له ان يقول لها انت طالق ثم يقول ثلاثا
فيجب ان لا يقع طلاقه قلنا ولم يسن له ان يقول لها انت طالق ثم يبيها ومع
ذلك فافعل خالف السنة ووقع طلاقه لانا قد بينا انه ما خالف السنة فيما وقع
به الطلاق وانما خالفها في غير **مسألة** ومما انفردت به الامامية قولهم
ان الطلاق لا يقع الا بالتعين والتعيين فاذا قال الرجل لا يقع نسوة احد اكن طالق
فكلامه لغو لا حكم له في الشريعة وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري وعثمان بن
الوليد اذا لم ينو واحدا بعينها حين قال فانه يجتزأ رتبة شأ فوقع الطلاق عليها
والباقيات شأوة وقال مالك اذا روي واحدة بعينها طلق عليها جميع شأيه وقال
الشافعي اذا قال لامرأته احدا كما طالق ثلاثا منع منها حتى تبين فان قال لم يرد
هذه كان اقرا منه بالحق والجنة لنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع المتكروا وايضا
فان الطلاق حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه مع التبيين ولا دليل على وقوعه مع الجهل

وهذا الذي
لا ينفرد به الامامية
في قوله
ان الطلاق
الثلاث لا يقع
منها ما رواه
ابن سيرين
انه قال
حدثني من
لا اتهم ان
ابن عمر
طلق
امراته
ثلاثا
بغير واحد
فاباها منه
فقيل له انك
بالاسم
رددتها عليه
فقال خشيت
ان يتابع فيه
السكران
والغيبان
وروى عن
ابن عباس
رضي الله
عنه انه كان
يقول ان
الطلاق
كان على
عهد النبي
صلى الله
عليه وسلم
وعمر بن
الخطاب
عمر طلاق
الثلاث
واحدة ثم
جعلها
عريضة ذلك
ثلاثا وروى
عن ابن
عباس قال
طلق
ركانة بن
عبد يزيد
امراته
ثلاثا في
مجلس واحد
فخرج عليها
حزنا شديدا
فاضا له
رسول الله
صلى الله
عليه وسلم
كيف طلقتهما
فقال طلقتهما
ثلاثا قال في
مجلس واحد
قال نعم قال
انما تلك
واحدة فراجعها
ان شئت قال
فراجعها والاحبار
المعارضة لاجبارهم
اكثر من ان تحصى

ويجب نفى وقوعه وايضا فلا خلاف في ان المشرع في الطلاق تسمية المطلقة
والاشارة اليها بعينها ورفع العدالة عنها واذا لم يفعل ذلك فقد تعدى المشرع
وقد بينا ان الفساد تابع لما خالف الشرع ومذهب مالك ابعد من مذهب الجعفي
لانه انما طلق واحق كانت لا بعينها فكيف يطلق عليه جميع نساياه وقول غيره
من الفقهاء في هذه المسئلة اقرب الى الصواب **مسألة** ومما انفردت به الامامية
ان تعليق الطلاق بجزء من اجزاء المرأة ايجز كان لا يقع به الطلاق وخالف باقي
الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه ان افرأ اعلق الطلاق بما يعتبر به
عن جملة البدن مثل اللباس **والجواب** ان من جزمه مثل ذلك او نصفه
وقع الطلاق ولا يقع باعله اذ ذلك وقال الشافعي اذا علقه بكل جزء من اجزاء
مثل يدي او رجل او شعرك وغير ذلك من الابحاض وقع الطلاق ووافقه
على ذلك ابن ابي ليلى وزهري ومالك والليث وابن حزم ليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع
الطائفة ان تعليق الطلاق ببعضها ليس من الالفاظ المشروعة في الطلاق
فيجب الا يقع وايضا فان الطلاق حكم شرعي وقد ثبت انه اذا علقه بها وكملت
الشروط وقع ولم يثبت انه اذا علقه ببعضها وقع الحكم الشرعي يجب تفهيم انتقاد
دليل شرعي عليه ومما يمكن ان يستدل به قوله تعالى يا ايها النبي اطلقهن النسا
فطلقوهن لعدتهن فجعل الطلاق واقعا بما يتناول اسم النسا واليد والرجل
لا يتناولهما هذا الاسم بغير شبهة وقرئ ابو حنيفة بين الرقبة والراس والفرج
وبين اليد والرجل لانهم يقولون عندي كذا وكذا من العبد والامان وكذا
كذا من رقبته وكذا من كذا فيجاء به صحيح لان جميع ما ذكرناه بيان واستواء وكلنا

على الحقايق ولان النكاح يعبّر بها ايضا عن جميع البدن لا نهم روي عن النبي
صلواته انه قال على اليد ما اخذت حتى ترده الا اديه لجملة وقال الشافعي ثبت يد
ابي لهيب وثبت وقال تع فيما كسبت ايدهم وانما اراد الجملة دون البعض
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الظهار
لا يثبت حكمه الا مع قصد النية وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يجزوا
النية فيه ومنع الليث ابن سعد والزي وداد وورين وقوع ظهارا لسكران
واجاز بعض الفقهاء وكل شي احتجنا به في النية معتبرة في الطلاق فهو
حجة هاهنا فلا معنى لاحدته **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان
الظهار لا يقع الا في طهر اجماع فيه بخلافه من شاهدين فمضى اخل شرط
مما ذكرناه لم يقع ظهارا وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع
الطائفة ان الظهار حكم شرعي وانما يثبت في الموضع الذي يدل الشرع
على ثبوته واذا وقع مقام النكاح في النية كرهاها فلا خلاف بين الامامة في
لزوم حكمه وليس كذلك اذا اختلف بعض هذه الشروط لانه لا دليل شرعي
على لزومه مع فقد الشروط التي اعتبرناها فيجب نفى وقوعه **مسألة** ومما
انفردت به الامامية القول بان الظهار لا يقع بيمين ولا مشروطا بامر شرعي كان
وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا في هذه المسئلة الحجج في المسئلة التي تقدمت
بلا فصل ولا معنى للتكرار **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان الظهار لا يثبت
حكمه مع الجهالة ولا بد فيه من التعيين والتمييز اما بالاشارة او بالتسمية ومن قال
لنساياه احد اكن على كذا لم يثبت حكمه لقوله وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا

الظهار

بعد الإجماع المترددان الظاهر حكم شرعي وقد ثبت بالاتفاق أنه يقع مع اليقين
ولم ثبت أنه واقع مع الجهالة **مسألة** ومما انفردت الإمامية به القول بأن
الظهار لا يقع إلا بلفظ الظاهر ولا يقوم مقامها تعليقه بجزء من اجزاء الأمانة
أو عضو منها أي عضو كان وخالف باقي الفقهاء فقال أبو حنيفة وأصحابه إذا
قال أنت علي كيد أبي أو داسها وذكر شيئاً يحل له النظر إليه منها لم يكن مظاهراً
فإن قال كبطها أو فخذها وما أشبه ذلك كان مظاهراً لا نجري مجرى الظاهر
في أنه لا يحل له النظر إليها قال ابن القسّم قياس قول مالك أنه لا يكون مظاهراً
بكل شيء من الأمانة وقال الشافعي والشافعية إذا قال أنت علي كراس أي أو كيدها فهو
مظاهراً لأن منها بذل لك محرم عليه والحجة لنا بعد إجماع الطائفة ما تقدم من أن
الظهار حكم شرعي وقد ثبت وقوعه وإلزامه إذا علق بالظاهر ولم يثبت ذلك في باقي
الأعضاء وأيضاً فإن الظاهر مشتق من لفظة الظاهر فإدخاله باليد وما أشبهها
بطلان الاسم المشتق من الظاهر ولم يجز إجراءه فإذا قيل في اليد بمعنى الظاهر قلنا
الاتفاق في معنى التحريم لا يوجب أن يكون اليد ظهراً والاسم مشتق من الظاهر
دون غيره **مسألة** وما ظن أفراد الإمامية به القول بأن من ظهر أثره شجاع
قبل أن تمت كفارتان ووافق الإمامية في ذلك الزهري وقتادة وخالف باقي
الفقهاء وأوجبوا كفارة واحدة دليلنا الإجماع المتردد واعتبار اليقين ببراءة الذمة
فإن ذلك لا يحصل إلا مع الكفارتين دون الواحدة فإن قيل إذا كانت الكفارة
أما تلتزم بالعود وهو مسألتها زوجة والمقام على استباحة التمتع به دون الجماع
بدلاً لقوله تع من قبل أن يتأثراً بالعود تلزم كفارة واحدة والجماع لا يوجب

كفارة أخرى قلنا الواجب بحكم الطهارة إذا وقع العود الكفارة فإذا جامع قبل أن
يكفر لا يمتنع يلزمه أخرى عقوبة **كتاب الأيمان** **مسألة** ومما انفردت
به الإمامية القول بأن الأيمان لا يكون إلا باسم الله تع دون غيره ولو قال إن
قربتك فله على صوم أو صلوة لم يكن مؤمناً وقال أبو حنيفة وأبو يوسف إذا
قال إن قربتك فله على صلوة لا يكون مؤمناً وقال زفر وعبد بن مالك وابن حنبل
والشافعية هو مؤمن وإذا قال الله على صوم كان مؤمناً في قولهم جميعاً والحجة لنا
بعد إجماع الطائفة أن الأيمان يتعلق بحكم شرعي وقد علمنا تعلقه في الموضع الذي
يتفق عليه ولابد من دليل على ثبوت حكمه في موضع الخلاف فيجب نفى ثبوته
مسألة ومما انفردت الإمامية به القول بأن الأيمان لا يقع في حال الغضب الذي لا
يضبط الأيمان معه نفسه ولا مع الأكره ولا بد منه من القصد وخالف باقي الفقهاء
في ذلك والحجة لنا ما تقدم في كتاب الطلاق وأنه لا يقع مع الغضب والأكره
مسألة ومما ظن أفراد الإمامية به أن من حلف ألا يقرب زوجته وهي
موضع خوف من أن يحول فينقطع لبنها فيضرك ذلك بولدها لا يكون مؤمناً
بأنه لا يملك لا يكون مؤمناً في ذلك وروى عن الأوزاعي موافقة الإمامية وقال مالك لا يكون
مؤمناً لأنه أراد صلاح ولده ولم يرد إلا متناع من الجماع الأضرار بالأمارة والحجة
لنا بعد إجماع الطائفة أن انعقاد الأيمان لا يحكم شرعي وقد ثبت انعقاده في موضع
الاتفاق ولم يثبت في موضع الخلاف وانعقاده حكم شرعي فيجب نفى ثبوته
الدليل الشرعي فإن احتجوا بعموم قوله قوله تع الذين يؤمنون من نسائهم
أربعة أشهر فليجواب أن العموم يخص بالدليل وبعد فلا ينفى وجوب

الترجس فيمن إلى ونحن نمنع من كون من قال للرضعة لا اقربك في الرضاع مولى
فلا سم لا يتنا ولا فان قيل هذا يوجب الا ينقذ الا يلد في مصلحة الرجل ولزوجه
او لولده على كل حال في غير الرضاع ايضا قلنا كذلك نقول واليه نذهب **مسألة**
لللعان وساكن الامامية منفردة به وان جمهور الفقهاء على خلافه
القول بان الرجل اذا قال لامرأته يا زانية وما جرى مجرى ذلك لا يوجب اللعان
بينهما وانما يكون قاذقا والذي يوجب اللعان ان يقول رايتك تزنين ويضيف
الفاحشة من تلك مشاهدته او ينفق ولدا او وحدا ووافق ما لك والليث في هذه
الجملة والجملة لنا اجماع الطائفة وايضا فان اللعان يتعلق به احكام شرعية والطر
يق
بها اثبات ما يوجب ادلة الشرع وقد ثبت في الموضع الذي ذكرناه بالاتفاق انه
يوجب اللعان ولم يثبت ذلك فيما عداه فيجب في ايجابه اللعان **مسألة** ومما
انفردت الامامية به ان من قذف امرأته وهي خرسا او صملا لا تسمع شيئا ذرف
بينهما واقيم عليه الحق ولم يخل له ابدا ولا لعان بينهما وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فقال ابو حنيفة واصحابه اذا قذف الخرس امرأته لم يخل ولم يلعن وقال
الشافعي اذا قذف امرأته وهي خرسا لم يلعن عليه ولا لعان وقال
مالك والشافعي يلعن الخرس اذا قذف امرأته بالاشارة دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المتعدد وانما وجب الفرقة والحد على الزوج اذا قذف زوجته
وهي خرسا لان الذي يسقط الحد عن الزوج اللعان والملاعة للخرس لا تصح
وقولنا ولا نأبى ان الولد يلحق بمن قذف امرأته وهي خرسا صحيح لان اللعان
اذا لم يصح وقوعه بينهما لم ينعن المرأة لاحق وامان فيه الحد عنه فعلم

فعلك منه لانه قاذف لم يطل عنه الحد للعان فالحد لانتم فيه **مسألة** ومما
انفردت به الامامية القول بان من لا عن زوجته وتجد ولدها لم يرجع بعد ذلك
قاذقا بالولد فانه يضرب حد المفترى ويورث الولد منه ولا يورث هو من ذلك
الولد ويورث من هذا المولود اخوته من قبل امه ولا يورث هو منه اخوته من
جفته ابيه ولست اعرف مواثقا للامامية من مخالفتها في هذه المسئلة والدليل
على صحة هذا المذهب الاجماع المتعدد وايضا فان الاحتياط فيه لان اقراره بالولد
بعد نفية يوجب ان القصد به الطبع في الميراث واذا ادرم الميراث كان ذلك صارا
عن هذا المقصد ومقتضيا ان الاقرار بعد الجحود مع حرمان الميراث انما هو
لتعزى الحق والقصد دون غيره مسائل **كتاب**
اللعن وما يظن انفراد الامامية به القول بان الايسة من النساء من الحيض اذا كانت
في سن من لا تحيض لعدة عليها متى طلقت وكذلك من لم يبلغ الحيض اذا المر
يكن مثلها من يحيض لعدة عليها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون العدة
على الايسة من الحيض وعلى التي لم يبلغه على كل حال وعدة هو لا عندهم الا شهر
وهذا المذهب ليس بمذهب لجميع الامامية وان كان فيهم من يذهب اليه فيقول
على اخبار ارجح في ذلك لا حجة فيها وليس بمذهب لجميع الامامية فيلحق ما
اجمعوا عليه والذي اذهب انا اليه ان على الايسة من الحيض والتي تبلغ العدة
على كل حال من غير مراعاة للشرط الذي حكينا عن اصحابنا والذي يدل على صحة هذا
المذهب قوله تعالى واللاتي يئسن من الحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن
ثلثة اشهر واللاتي لم يحضن وهذا صريح في ان الايسات من الحيض واللاتي

لم يبلغن عدد ثمن الا شهر على كل حال لان قوله تعالى واللاي لم يحضن معناه واللاي
 لم يحضن كذلك فان قيل كيف تدعون ان الظاهر يقتضي ايجاب العدة على ما ذكرتم
 على كل حال وفي الآية شرط وهو قوله تعالى ان اربتم قلنا اول ما نقوله ان الشرط المذكور
 في الآية لا يمنع احكاما بنا لانه غير مطابق لما شرطونه وانما يكون نافعا لهم الشرط
 لو قال منع ان كان مثلهن لا يحضن في الايسات وفي اللاي لم يبلغن المحيض فاذا
 كان مثلهن يحضن واذا لم يقل تع ذلك وقال جل وعز ان اربتم وهو غير الشرط
 الذي يشترطه احكاما فلا منفعة لهم به وليس بخلاف قوله تعالى ان اربتم من ان يريد
 به ما قاله جمهور المفسرين واهل العلم بالتاويل من انه تع اراد به ان كنتم متباينين
 في عدة هؤلاء النساء وغيره المثلين بمبلغها فقد رووا ما يقوى ذلك من ان سبب
 نزول هذه الآية وهو ما ذكرناه من فقد العلم فروي مطرف عن عمرو بن سالم قال
 لابي ابن كعب يا رسول الله ان عدة من عدة النساء لم يذكر في الكتاب الصغار
 والكبار واولات الاحمال فانزل الله عز وجل واللاي يتسن من الحيض الى قوله
 تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فكان سبب نزول هذه الآية اربتم
 الذي ذكرناه ولا يجوز ان يكون الايتاب من الحيض بانها ايسة وغير ايسة لانه
 تع قد قطع في الآية على الياس من الحيض بقوله تع واللاي يتسن والمستكبر في
 حالها والمراتب في انها تحيض او لا تحيض لا تكون آيسة والمرجع في وقوع الحيض
 منها وارتفاعه اليها وهي المصدقة على ما يخبر به فيه ومعرفة الرجال به مبينة على
 اخبار النساء فاذا اخبرت بان حيضها قد ارتفع قطع عليه ولا معنى للارتياب مع
 ذلك واذا كان الحيض المرجع فيه الى النساء ومعرفة الرجال به مبينة عن اخبار

النساء وكانت الرتبة المذكورة في الآية منصرفا الى الياس من الحيض كانت
 يجب ان يقول تع ان اربتم واللاي يتسن لا تنكحكم يرجع الى النساء ويتعلق بهن
 فثبت المخاطبات به قلنا قال الله تع ان اربتم فخاطب الرجال دون النساء علم ان
 هو الارتياب في العدة وسيلها فان قيل ما انكرتم من ان يكون الارتياب هاهنا
 انما هو لمن يحضن او لا يحضن عن هو في سنها على ما يشترطه بعض اصحابكم قلنا
 هذا يجل لانه لا ريب في سن من تحيض مثلها من النساء او لا تحيض لان المرجع فيه
 الى العادة ثم اذا كان الكلام مشروطا فلا ولا ان يعلق بالشرط بما لا خلاف
 فيه دون ما فيه الخلاف وقد علمنا ان من شرط وجوب الاعلام بالشئ والاطلاع
 عليه فقد العلم ووقوع الرتبة من يعلم بذلك ويطلع عليه فلا بد اذا من ان
 يكون ما علقناه نحن الشرط به وجعلنا الرتبة واقعة فيه مذكورا اذا ثبت ذلك
 لم يجز ان يعلق الشرط بشئ آخر مما ذكرناه او غيره لان الكلام يستقل بتعلق الشرط
 بما ذكرناه لا خلاف فيه ولا حاجة به جعل الاستدلال الى اربتم لانه لا يرد
 استقلال بنفسه لما جاز اشتراطه وكذلك اذا استقل مشروطا بشئ لا خلاف
 فيه فلا يجب تجاوزه لا تخطيه الى غيره **مسألة** وسابغ ان الامامية مجمعة
 عليه ومفرقة به القول بان عدة الحامل المطلقة اقرب الاجلين ونفسه ذلك
 ان المطلقة اذا كانت حاملا ووضعت قبل مضي الاقل الثلثة فقد بانت بذلك
 وان حضرت الاقل الثلثة قبل ان يضع حملها بانت بذلك ايضا وقد بينا في جواب
 المسائل الواردة من اهل الموصلة الفقيهية انه ما ذهب جميع اصحابنا الى اهل الذهاب
 ولا اجمع العلماء منا عليه واكثر اصحابنا يفتي بخلافه ويذهب الى ان عدة من ذكرنا حال

وضعها لليل وان من ذهب الى خلاف ما نضناه انما عول على خبر يروي في زارة
ابن اعيان عن ابي جعفر ع وقد بينا انه ليس بحجة فوجب العلم وسلمان مع ذلك
وتألفناه واستوفينا هناك من الكلام ما لا طائل في اعادته هاهنا وفي الجملة اذا
كانت هذه المسئلة مما لا يجمع اصحابنا عليها ويختلفون فيها فهي خارجة عما
بيننا هذا الكلام عليه فان قيل فما جئكم على كل حال على ان عدة المطلقة
اذا كانت حاملا هي وضعها لليل ون الاقرار فان احتجتم بقوله تع واذا
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن عورضتم بعم قوله تع والمطلقات يتربصن
بأنفسهن ثلثة قروء والجواب عن ذلك انه لا خلاف بين العلماء في اية وضع
للعمل عامة في المطلقة وغيرها وانما ناسخه لما يتقدمها ومتا يكشف عن ذلك
ان قوله تع والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء ولا يجلهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحامهن انما هو في غير الخواصل فان من استبان حملها لا يقال
فيها لا تحل لها ان تكتم ما خلق الله تع في رحمها واذا كانت هذه خاصة في غير
الخواصل لم تعارض اية الوضع وهي عامة في كل حامل من مطلقة وغيرها
ومتا انفردت به الامامية ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها اربع الاجلين تصوب
هذه المسئلة ان المرأة اذا كانت حاملا فتوفى زوجها ووضعت حملها قبل ان
تتقضى اربعة اشهر وعشرة ايام لم تقضى بذلك عدتها حتى تقضى اربعة اشهر
وعشرة ايام فان مضت عنها اربعة اشهر وعشرة ايام ولم تضع حملها لم يحكم
لها بانقضاء العدة حتى تضع الحمل فكان العدة تنقضى بابعد هذين الاجلين مدة
اما مضى الاشهر او وضع لليل وهذه المسئلة يخالف فيها الامامية جميع الفقهاء

في زماننا هذا لان الفقهاء يكتفون في كتبهم ومسائلهم خلافاً قد يما فيها ولا
امير المؤمنين ع وعبد الله ابن عباس كانا يلهيان الى مثل ما اتفق به الامامية
لان فيها والمجتهد الامامية الاجماع المتعدد في هذا الكتاب وايضا فان العدة
عبادة يستحق فيها الثواب واذا بعد مداها زادت مشقتها وكثر الثواب عليها
في العدة واذا مضت عليها اربعة اشهر وعشرة كانت المشقة اكثر في الثواب في
فقولنا اولى من قولهم فان احتجوا بظاهر قوله تع واذا الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن وانه عام في المتوفى عنها زوجها وغيرها عارضناهم بقوله تع
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بأنفسهن اربعة اشهر وعشرة
وانه عام في الحامل وغيرها بتركها كانت ايتهم التي ذكرها عامة الظاهر جازان
يخصها بدليل وهو اجماع الفرقة المحقة التي بيننا ان الحجة فيه **مسئلة** ومتا
انفردت به الامامية القول بان اقل ما يجوز ان يقضى به عدة المطلقة التي
تعتد بالافرا ما زاد على ستة وعشرين يوماً بساعة او دونها مثال ذلك ان
يكون طلقها زوجها وهي طاهرة فخاضت بعد طلاقها قبل ان تسقط الساعة اذا
كانت في الطهر ففي محسوبة لها قراة واحدة فخاضت ثلثة ايام وهي اقل
الحيض وظهرت بعشرة ايام وهو اقل الطهر فخاضت بعد ذلك ثلثة ايام و
ظهرت بعد ما عشرة ايام فخاضت فعدت اول قطرة تراها من الدم قد بانت
وباقى الفقهاء يخالفون في ذلك وما الشافعي وان كان قوله في القرءان الطهر
مثل قولنا واحسنت ايضا الامامة بالطهر الذي يقع فيه الطلاق حسب ما بين
اليه بانه يذهب الى ان اقل الطهر خمسة عشر يوماً فاقل ما يقضى به العدة على

من ههنا اثنتان وثلاثون يوماً ولحظتان مثال ذلك ان يطلقها في اخر جود من
 اجزاء طهرها ثم تحيض فيحصل لها قرو بذلك ثم تحيض يوماً وليلة وهو اقل
 للحيض عند ثم تطهر خمسة عشر يوماً ثم تحيض يوماً بالحيض لحظة واحدة فيقف
 عدتها باثنتين وثلاثين يوماً وليلة ولحظتين فاما ابو يوسف ومحمد فانها ذهبوا
 الى ان اقل ما يمكن ان ينقضي به العدة تسعة وثلاثون يوماً ولحظة واحدة لانه
 يطلقها في اخر جود من الطهر فيحيط عقيبها بثلاثة ايام وهو اقل للحيض
 عندها ثم تطهر خمسة عشر يوماً وهو اقل الطهر عندها ثم تحيض ثلثة ايام ثم تطهر
 خمسة عشر يوماً ثم تحيض ثلثة ايام ثم تطهر لحظة واحدة وابو حنيفة يذهب الى
 ان اقل ما ينقضي به العدة ستون يوماً ولحظة واحدة لانه يعتبر اكثر للحيض واقل
 الطهر اكثر للحيض عند عشرة يوماً وكانه يطلقها في اخر اجزاء الطهر ثم تحيض
 عشرة ايام وتطهر خمسة عشر يوماً ثم تحيض عشرة وتطهر خمسة عشر يوماً
 ثم تحيض عشرة ايام ثم تطهر لحظة واحدة والحجة لما ذهبنا اليه بعد اجماع الفقة
 المحقة عليه ان الله تعالى المطلقة بالترتبع ثلثة اقرا والصحيح عندنا ان الفقة
 المراد في الآية هو الطهر دون الحيض وصحح ايضا ان اقل الحيض ثلثة ايام و
 اقل الطهر عشرة ايام وقد دللنا في باب الحيض في هذا الكتاب على ان اقل الطهر
 هو عشرة ايام ودلنا فيما كنا املينا من مسائل الخلاف المرفوعة على ان اقل الحيض
 ثلثة ايام ولم يبق الا ان يدل على ان لفظة الفقة وضع اللغة مشتركة بين الحيض
 والطهر وقد نص القوم على ذلك في كتبهم وما يوضح صحة الاشتراك انها مستقلة
 في الامرين بغير شك ولا دافع وظاهر الاستعمال للفظه بين شيين يدل على

في قوله
 ثم تطهر
 خمسة عشر
 يوماً
 ثم تحيض
 ثلثة ايام
 ثم تطهر
 لحظة واحدة

انها حقيقة في الامرين الى ان يقوم دليل يقهر على انها مجاز في احدهما واذا ثبت
 انها حقيقة في الامرين فلو جئنا والظاهر لكان يجب انقضاء العدة المطلقة
 بقى عليها ثلثة اقرا من الحيض والطهر معاً لوقوع الاسم على الامرين غير ان
 الامة اجمعت على انهم ينقضون الا بمرور ثلثة اقرا من احد الجسدين اما من
 الطهر او من الحيض واذا ثبت ذلك وكانت الاطهار التي تعتبرها تسق ما يعبر
 ابو حنيفة واصحابه لانه اذا طلقها وهو طاهر انقضت عدتها عندنا وعند الشافعي
 بدخولها في الحيضة الثالثة وعندهم ينقض بانقضاء الحيضة الثالثة واذا سبق
 ما يعتبر لما يعتبر به في الاسم تناوله وجب انقضاء العدة به واما الشافعي وان
 وافقنا في هذه الحالة فقولنا انما كان اقل من قوله لانه يذهب الى ان اقل الطهر
 بين الحيضين خمسة عشر يوماً وذلك عندنا باطل فلهذا الوجه اختلف قولنا
 فيما تنقضي به العدة فان قيل قد ذهب بعض اهل اللغة الى ان الفقة مشتق من الجمع
 من قولهم قريب الخوض اذا جمعتهم وقرانه ايضاً بالهمز وذهب اخرون الى ان
 المراد به الوقت واستشهدوا بقول اهل اللغة اقل الامر اذا كان وقتاً فان كان
 الاصل للجمع فالحيض احق به لان معنى الاجتماع لا يوجد الا في الحيض وول الطهر
 وان كان الاصل الوقت فالحيض ايضاً احق به لان الوقت انما يكون وقتاً لما
 يتجدد ويحدث والحيض هو الذي يتجدد والطهر ليس يتجدد بل هو الاصل ومعناه
 عدم الحيض فالجواب ان اهل اللغة قد ضلوا على ان القران من الاسماء المشتركة
 بين الطهر والحيض وانما من الالفاظ الواقعة على الصدين ومن لا يعرف ذلك
 لا يكلم فمنا طريقة اللغة وهذا القدر كاف في بطلان السؤال وما قيل من معنى

الاجتماع حاصل في حال الطهر ان الدم يجتمع في حال الطهر ويرسل الرحم في زمان
 الحيض فاما الوقت فقد يكون الطهر في الحيض معاً فليس احدهما بالوقت اخص
 من الآخر وقولهم ان الحيض حادث والطهر ليس بحادث وانما هو ارتفاع الحيض
 والحيض شبه بالوقت من الطهر فليس شئ لان الوقت يتركب بكل مجرد من حدوث
 امر وارتفاع امر الا ترى ان الحي بوقت ووقت وهي حادثه وارتفاعها وزوالها
 بوقتان بوقت من حيث كانا مستجدين فان قيل ظاهر القرآن يقتضي وجوب استيفاء
 للمعنة لثلاثة اقراء كوامل وعلى قولكم الذي شرعتموه ولا يستوي ثلثة اقراء وانما
 يحض عليها قرآن وبعض الثلثة ومن ذهب الى ان القر للحيض يذهب الى انها
 تستوي ثلثة حيض كوامل فالجواب ان كل من ذهب الى ان القر الطهر يذهب
 الى انه يعتد بالقر الذي وقع فيه الطلاق ولا احد من الامم يجمع بين القول بان
 القر هو الطهر وانما لا بد من ثلثة اقراء كوامل فاما سلمنا ان ظاهر الآية يقتضي
 كمال الاقراء لثلاثة لمناز الرجوع عن الظاهر بهذه الادلة وما يجاب به ايضا
 ان القر في اللغة اسم لما اعتد اقباله وادبار ما اعتيد اذ باره لانهم يقولون
 اقراء نجم اذ اطلع واقرأ اذا غاب واقرأ المذكورة في الآية هو اسم باره اذ بار الطهر
 فلهذا ما ذكرناه يحصل للمعنة اذ بار ثلثة اطهار فيسبق على ذلك اقراء ثلثة وما
 قيل ايضا ان القر اذا كان من اسم الزمان عبر باسم الثلثة منهن الاثنين
 وبعض الثالث وايضا فان من كتب كتابا جازا ان نقول ثلث خلون
 وان كان قد مضى يومان وبعض الثالث ويكن ان يقال في ذلك انه مجاز
 وحمل الآية على الحقيقة او في الجواب الاول الذي اعتمدناه اولى فان

في قوله تعالى
 ولما اعتد اقباله
 وادبار ما اعتيد
 اذ باره لانهم
 يقولون اقراء
 نجم اذ اطلع
 واقرأ اذا غاب
 واقرأ المذكورة
 في الآية هو اسم
 باره اذ بار
 الطهر فلهذا ما
 ذكرناه يحصل
 للمعنة اذ بار
 ثلثة اطهار

استدلوا

استدلوا على ان القر هو الحيض بان الصغيرة والابينة من الحيض
 ذوات الاقراء بلا خلاف وان كان الطهر موجوداً فيهما ويقال للقر
 حيض انهما من ذوات الاقراء فدل ذلك على ان القر هو الحيض والجواب عن القر
 اسم للطهر الذي يتعقبه الحيض وليس باسم لما لا يتعقبه حيض فان استدلوا بما
 يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله لفاطمة بنت عبدالمطلب حيض فان استدلوا بما
 وهذا الاشبهة في ان المراد به الحيض دون الطهر والجواب ان اخبار الامم اذ غير
 معول بها في الشريعة وبعد فيعارض هذه الخبر قوله عز وجل في خبر ابن عمر انما السنة
 ان يستقبل بها الطهر ثم تطهر في كل قر تطليقة فقد ورد الشرح ايضا بان
 هذا الاسم بين الطهر والحيض **مسألة** وما يظن انفراد الامامية به القول
 ان الاحراء لا يجب على المطلقة ان كانت بائناً والاحاد دهورا فتتبع المرأة من الزينة
 بالحل والامشاط والخضاب وليس المصوغ والمنقوش وما جرى مجرى ذلك
 من ضروب الزينة وقد وافق الامامية في ذلك قول الشافعي الجدي ومالك
 والليث ابن سعد وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري على المطلقة المبتوتة من
 حداد مثل ما على المتوفى عنها زوجها دليلنا اجماع الطائفة المحقة وايضا فان
 الاحراء حكم شرعي والاصل اتفاق الاحكام الشرعية فمن اشتباها كان عليه
 الدليل وانما اوجبنا الاحراء على المتوفى عنها زوجها وخرجنا عن حكم
 الاصل بدليل ليس هوها هنا ثابت **مسألة** وما انفردت به
 الامامية القول بان اكثر مدة الحل سنة واحدة وخالف باقي الفقهاء
 في ذلك فقلنا الشافعي اكثر الحل اربع سنين وقال الزهري والليث

وربيعة أكثره سبع سنين وقال أبو حنيفة أكثره سنتان وقال الثوري في البقي
أكثره سنتان وعن مالك فيه ثلث روايات أحدهما مثل قول الشافعي
اربع سنين والثاني خمس سنين والثالث سبع سنين واعلم ان الغاية
في تحديد أكثر الحمل ان الرجل اذا طلق زوجته فانت بولي بعد الطلاق
لا أكثر من ذلك لعدم اليقين وهذا الحكم مفهوما لا بد من تحقيقه والذي
يدل على صحته ما ذهبنا اليه بعد الإجماع للتردد انا نرجع في تحديد الحمل الى
نصوص وتوقيف واجماع طرق علمية ولا ينسب من طريق الظن وبما افوتنا
يرجعون فيه اما الى اخبار واحد فوجب الظن او الى طرق اجتهادية لا توجب
العلم وأكثر ما فيها ايجاب الظن فتحددنا اولى وايضا فانه لا خلاف في ان
السنة مدة الحمل وانما الخلاف فيما زاد عليها فصار ما ذهبنا اليه مجمعا على انه
حمل وما زاد عليه اذا كان لا دليل عليه يقيس كونه حلا وان كونه حلا يثبت
به اثبات حكم شرعي والاحكام الشرعية تحتاج في اثباتها الى الأدلة الشرعية
فان قالوا نراعي في هذه اللفظة العادة قلنا العادة والعهد فيما قلناه
دون ما قالوه لا نالا نعهد حلا يكون اربع سنين ولا سبع سنين وانما
يدعي ذلك من ليس قوله ثابت فان قالوا قد روى الشافعي ان ابن عباس
وللاربع سنين قلنا انما عمل في ذلك على ظنه وحسن اعتقاده في الرأى
ومثال هذا يجوز بالظنون وهو معارض بما يروونه عن عائشة انها
كانت تقول أكثر الحمل سنتان وروى سليمان ابن عباد قال كانت
عندنا بواسط امرأة يقي الحمل في جوفها خمس سنين واذا تعارضت

٧٩
الاخبار سقطت وثبت ما حدناه به أكثر الحمل
لما اجزوا الاول بمشية الله وعونه والحمد لله وحده

بسم الله الرحمن الرحيم وثقتي

ومما انفردت به الإمامية أن حلف بالله تعالى أن يفعل قبيحا أو يترك
واجبا لم يفقد يمينه ولم يلزمه كفارة إذا فعل ما حلف أنه لا يفعله أو لا يفعل
ما حلف أنه يفعله ومن عد الإمامية يوجبون على ما ذكرناه الحنث والكفارة
دليلا لإجماع المتردد وأيضا فإن انعقاد اليمين حكم شرعي بغير شبهة وقد علمنا
بالإجماع انعقاد اليمين إذا كانت على طاعة أو سباج وإذا انفصلت بمعصية فلا
إجماع ولا دليل يوجب العلم على انعقادها فوجب نفي انعقادها لا تنقاد دليل
شرعي عليه وأيضا فإن معنى انعقاد اليمين أن يجيب على الخالف فعل ما حلف
أنه يفعله أو يجيب عليه ألا يفعل ما حلف أنه لا يفعله ولا خلاف أن هذا الحكم
منفوق في اليمين على المعصية لأن الواجب عليه ألا يفعلها وكيف يفقد يمين
يجب عليه ألا يفعله بها وإن يعدل عن وجوبها فإن قيل ليس معنى انعقاد اليمين
ما ادعيت بل معناه وجوب الكفارة متى خالف أو حنث قلنا هذا غير صحيح
لأن وجوب الكفارة لأجل خلاف اليمين انعقدت فكيف نفس الانعقاد

بإلزام الكفارة وهو مبني عليه وتابع له والذي يكشف عن صحة ما ذكرناه
أن الله تعالى أمرنا بأن نحفظ أيماننا ويقيم عليها بقوله تعالى واحفظوا أيمانكم
وقوله تعالى أوفوا بالعقود فاليمين المنعقدة هي التي يجب حفظها والوفاء
بها ولا خلاف أن اليمين على المعصية بخلاف ذلك فيجب أن يكون غير
منعقدة فإذا لم تنعقد فلا كفارة فيها وأيضا فإن من حلف أن يفعل معصية
لم يفعله هو بان لا يفعله مطيع لله عز وجل فاعلم لما أوجب الله عليه
فكيف يجب عليه كفارة فيما أطاع الله تعالى فيه وأدى الواجب به وإنما يجب
الكفارة على من التزم مخالفة يمينه وحنث ليحبط عنه الكفارة الأثم والوزر
فإن قيل فقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال من حلف على شيء
فراء ما هو خير منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه قلنا هذا
خير واحد لا يوجب علما ولا يقتضي قطعا وإنما ثبت الأحكام
بما يقتضي العلم وليس أخبارنا التي يروونها عن أئمتنا عليهم السلام
ما لا يحصى من المعارضات مما يتضمن التصريح بسقوط الكفارة و
يعارض هذا الخبر بما روى عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث عمر أنه
قال وليأت الذي هو خير وكفارتها تركها يعني عليه السلام ترك المعصية
لأن الكفارة لما كانت لازمة لا شر وترك المعصية إذا كان واجبا
فلا أثر فيه فقد قام مقام الكفارة ونحن نستعمل الخبرين الروي
بين عندهم السلام فنحل قوله وليكفر على الاستتباب والندب
والخالف لنا لا يمكنه على مذهبه استعمال الخبر المتضمن سقوط

الكفارة وان كفارتها تركها **مسألة** ومما انفردت به الإمامية
ان القائل اذا قال ان فعلت كذا فامراني طالق او هي علي كظهر امي
او عدي حر او مالي صدقة لم يكن كل ذلك يميناً يلزم فيها الخنث والكفارة
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا متى حنث لزمه الظهار والعق
وقال ابو حنيفة اذا حلف بصدقة جميع ما له ثم حنث فعليه ان
يصدق بجميعه وقال الشافعي يجب عليه اذا حنث كفارة يمين وقال
مالك يخرج من ماله الثلث اذا حنث وقد روي موافقة الشيعة عن
ابن عباس رضي الله عنه وطا ووس والشعبي انه لا شيء على من حلف بذلك
ثم حنث اما الدلالة على ان الطلاق والظهار لا يقعان مشروطين فقد
تقدم في هذا الكتاب واما العتق والصدقة ففي اصحابنا من يفتي انه
ان خرج ذلك القول يخرج الميمين كان لغوا باطلاً لا حكم له وان اخرج
مخرج النذر كان له حكم النذر ووجب عليه العتق والصدقة اذا كان
ما علقه به من الشرط وهذا غير صحيح لان النذر عند جميع اصحابنا
من شرطه ان يقول الناذر لله تع علي كذا ان كان كذا في اقل عدي
حر ان كان كذا او مالي صدقة وقصد النذر دون اليمين فلا يكون
ناذراً الا ان يقول لله تع علي صدقة مالي وعتق عدي فان لم يقل ذلك لم
يكن ناذاً كما لا يكون حالفاً والدليل على ان ذلك ليس بيمين ولا
يلزم فيه حنث اجماع الطائفة واجماعهم حجة ولا خلاف في ان
الحالف بغير الله عاصي مخالف لما شرع من كيفية اليمين فاذا كان

انقضاء اليمين حكماً شرعياً لا يقع بالعصية للخالفه للمشرع وايضا فان
الاصل جواز الزمة من الحقوق ومن اثبت ذلك كان عليه الدليل فان اوجب ابو حنيفة
بقوله نفع ومنهم من عاهد الله لان اتانا من فضله لصدق قن الآية وانفع ذمهم على
مخالفة نفس ما عاهدوا عليه فالجواب ان لا نسلم ان ذلك عهد فمن ادعى له حكم
العهد فعليه اقامة الدلالة وبعد فان اكثر اصحابنا يقولون قوله على عهد الله ليس
مسألة ومما انفردت به الإمامية ان القائل اذا قال على عهد الله ان لا افعل محرماً
ففعله وان اقل طاعة فلم يفعلها او ذكر شيئاً مباحاً ليس بعصية ثم خالف انه يجب
عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكياً او صيام شهرين متتابعين وهو يخرج بين
الثلاث وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك فعند ابو حنيفة ومالك ان هذا القول يمين
يجب فيه ما يجب في حنث اليمين وقال الشافعي ان نوى بذلك اليمين كان يميناً ونوى
لم ينو لم تكن يميناً دليلنا اجماع الطائفة وان شئت ان تقول قد ثبت ان من حلف
على ان يفعل فعلاً هو بعصية انه يجب عليه الا يفعل ولا كفارة عليه وكل من قال يقول
الكفارة عن ذكرناه قال فيمن عاهد الله تع ثم تركت ان الكفارة التي ذكرناها تكممه
ولا احذر من الامتياز بين المشككتين فمن فرق بينهما خالف الاجماع **مسألة**
ومما يظن ان الإمامية انفردت به والشافعي فيه قولان احدهما موافق للإمامية
ان من حلف بالله تع ان لا يفعل شيئاً ففعله مكرهاً او ناسياً فلا كفارة
عليه والزمه باقي الفقهاء الكفارة الاعلى احدى قول الشافعي الذي ذكرناه دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكبر وايضا قوله تع فليس عليكم جناح فيما اخطأتم
به فاذا قيل للجناح هو الاثر قلنا قد يعبر به في القرآن والشرعية عن الاثر وثبت

كل نقل فيجب حمله على الامرين ما لم يقتض لالة وايضا فان النسيان والاكره يرفعان
التكليف العقلي وكيف لا يرفعان التكليف السمي وايضا فان الكفارة وضعت في الشرع
لا لالة الا في المستحق وقد سقط الاثم عن الناس بل خلاف ذلك كفاية عليه وايضا
فان الفصل المخلوف عليه يتعدى بالاكره والنسيان كما يتعدى بعقد القدرة فكما يرفع
التكليف مع فقد القدرة فكذلك يرتفع مع الاكره وفقد العلم وكان من حلف على
على ان يفعل شيئا وقد فقد قدرته عليه لا يلزمه كفارة وكذا من حلف انه
يفعله فاكره على ان يفعله وسلب علمه فيجب ايضا ان لا يلزمه الكفارة لارتفاع
التمكن على الوجهين معا ويمكن ان تعارض المخالفون في هذه المسئلة بتأروء
وهو ظاهر في كتبهم ورواياتهم عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله
ان الله تع وتجاوز ما من الخط والنسيان وما استكرهوا عليه وليس لهم ان
يتحلوا الخبز على اسم اللوط والنسيان دون حكمه لان المولى يجب حمله عليها معا الا ان
يقوم دلاله الا ترى ان رفع للخط والنسيان نفسه لا يمكن ان يراد بالخبر وانما
المراد ما يرجع الى الخط والنسيان من حكم واثم وليس حمله على احدهما باطلا
من الاخر فيجب حمله عليها **مسألة** وما يجوز ان يظن بالامامية الاثر
به ان من حلف ان لا يكلم زيد احيانا وقع على ستة اشهر ووافق الامامية ابو حنيفة
في ذلك والشافعي يذهب الى ان الحين يقع على الابد وقال مالك الحين ستة اشهر
والذي يجب تحقيقه ان هذا القائل ان كان عينا بالحين زمانا بعيدا فهو على ما
نواه وان اطلق القول عاريا من نية كان على ستة اشهر دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه اجماع المتقدم واذ كان اسم الحين يقع اشيا مختلفة فيقع على الزمان كله في

٧٩
قوله فسيحان الله حين تسون وحين تصبحون وانما اداد زمان الصباح
والمساء ورايت بعض متقدمي شيوخ اصحاب ابي حنيفة جعل هذه الالة على
ان المراد بها ساعة واحدة وكان قال سبحانه ساعة تسون وساعة تصبحون
وهذا غلط فاحش منه لا يخفى ومما يقع عليه ايضا اسم الحين اربعون سنة
قال الله تع هل اتى على الانسان حين من الدهر فذكر المفسرون انه تع اربعة
سنة ويقع ايضا اسم الحين على اسم منبهم قال الله تع ومتعناهم الى حين ويقع على
سنة اشهر قال الله تع توفى اكلها كل حين باذن ربها وروى عن ابن عباس رضي الله
ان المراد بذلك ستة اشهر وقال غير ابن عباس ستة ومع اشترك اللفظ
لا بد من دلاله في حمله على البعض ولما نقلت الامامية عن ائمتها انه ستة اشهر واجموا
عليه كان ذلك حجة في حمله على ما ذكرناه وابو حنيفة مع اعترافه لاحتمال اللفظ للمعاني
المختلفة كيف حمله على ستة اشهر بغير دليل مرجح واللفظ يحتمل ذلك ويحتمل غيره
وكذلك مالك واما الشافعي فهو اعذر منهما لانه لما رأى الاشتراك حمله على التنا
كتاب النذر ومنها انفردت الامامية به ان النذر لا يفقد الا بان
يقول الناذر لله على كذا وكذا بهذا اللفظ فان خالف هذه الصيغة وقال كذا
وكذا ولم يقل لله عز وجل لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء في ذلك وروى عن
الشافعي وابو ثور موافقة الامامية في ذلك دلاليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع
الذي نكرر وايضا فلا خلاف في ان اذا قال باللفظ الذي ذكرناه يكون نادرا وانما
النذر يحكم شرعا لا بد فيه من دليل شرعي واذا خالف ما ذكرناه فلا دليل على
اعتقاده ولزوم الحكم به وايضا فان الاصل براءة الذمة من حكم النذر فان من

ادى مع اللفظ المخالف لقولنا وجوبه في الزمة فعلية الدليل **مسئلة** وما كانت
الامامية تنفرد به ان النذر لا يصح في معصية ولا بمعصية ولا يكون المعصية فيها
وسبباً فاما كون المعصية سبباً فبما انه ان شرب خمر او ارتكب قبيحاً
اعتق عبده ومثاله كون المعصية سبباً ان تعلق بما يبلغه من حجة ان يشرب خمر
او يرتكب قبيحاً والشا في يوافق الشيعة في ان نذر المعصية لا كفارة فيه وما كان عند
ان يوافقنا في ابطال كون المعصية سبباً حتى قال في بعض شيوخ الشافعية ان
الشا في يوافقنا ايضا في ذلك والدلالة على قولنا بعد اجماع الطائفة ان لزوم النذر
حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي وقد علمنا ان السبب المسبب اذا لم يكن معصية
انفقد النذر وان لم يتركه فلا خلاف فن ادعى مثل ذلك في المعصية فعلية
الدلالة وايضا فبعض قولنا في انعقاد النذر انه يجب على الناذر فعل ما وجبه
على نفسه واد اعلمنا بالاجماع ان المعصية لا يجب في حال من الاحوال علمنا ان النذر
لا ينعقد في المعصية ويجوز ان يعارض المخالفون بالخبر الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا نذر في معصية ولم يفرق بين ان يكون المعصية سبباً او سبباً **مسئلة**
ومتا انفردت به الامامية من اخلاف النذر حتى فان فعلية كفارة وهي عتق
رقبة او اطعام ستين مسكيناً او صيام شهرين متتابعين وهو مخير في ذلك
فان تعذر عليه الجميع كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولما جردوا
هذه الكفارة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتعدد وان شئت ان تبينه
على بعض المسائل المنتقدة فنقول كل من ذهب الى ان قول القائل ما له صدقة
او امر الى طالق ان كان كذري وكذري انه لا شيء يلزمه وان وقع الشرط وجب عند

الكفارة على امرين بنزله والمفرقة بين الامرين خلاف الاجماع وان شئت ان
تقول كل من منع انعقاد النذر على معصية او بمعصية على كل حال اوجب هذه
الكفارة فيمن فوت نفسه نذره ولا يلزم على ذلك ان الشا في يوافق في بطلان
النذر المتعلق بالمعصية لانه لا يمنع منه على كل حال ويشترطه بالاجتهاد وهو
محور بل اداه لاجتهاده في خلافه واستغنى من هذه خاله خلاف مذهبه ونحن
لا نخور خلاف مذهبنا على كل حال وقد شرطنا ان من منع ذلك على كل حال قد
اوجب هذه الكفارة وهذا اما لا يوجد مع الشا في **مسئلة** وما اظن الامامية
تنفرد به القول ان من نذر سعيه الى مشرب من شاة الهني فكل من وامر المؤمنين
او احد الامية عليهم السلام او صيماً او صلوة فيه او زجاجة لزمه الوفاء وباق
الفقهاء يخالفون في ذلك الا انه قد روي عن الليث ابن سعد انه قال متى حلف الرجل
ان يمضي الى بيت الله عز وجل ويؤي بذلك مسجداً امن المساجد ان ذلك يلزمه
فدليلنا الاجماع الذي تكرر وايضاً قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وهذا
عقد فيه طاعة لله عز وجل وقره وليس لهم ان يقولوا قد اوجب على نفسه حبساً
لا يجب مثله في العبادات لان السعي قد يجب الى البيت الحرام وفي مواضع الصلوة
والصيام والذبح لا شبهة فيه ويعارضون بما يروى عنه عن من قوله من نذر ان يطعم
الله فليطعه **مسئلة** وما كان الامامية تنفرد به ان النذر لا ينعقد حتى يكون
معقوداً بشرط متعلق به كانه يقول له على ان قدم فلان او كان كذا ان اصوم او اتصدق
ولو قال له على ان اصوم واتصدق من غير شرط متعلق به لم ينعقد نذره وخالف باقي
الفقهاء في ذلك لان ابا بكر الصديق وايا اسحق الرواسي ذهبوا الى ان قول الامامية

دليلنا على صحة ذلك الاجماع الذي نردد وايضا فان معنى النذر في اللغة
ان يكون متعلقا بشرط ومعنى لم يتعلق بشرط لم يستحق هذا الاسم واذ لم
يكن ناذرا اذ لم يشترط لم يلزمه الوفاء لان الوفاء لما يلزم متى ثبت الاسم و
لمعنى فاما استدلالهم بقوله تع او فوا بالعقود وقوله تع او فوا بعهد الله
اذ اعاهدكم وبما روي عنه ع من قوله من نذر ان يطيع الله فليطعه فليس
بصحيح اما الاية فاننا لا نسلم انه مع التعري من الشرط يكون عقدا او كذلك
لا نسلم لهم انه مع التعري من الشرط يكون عقدا او كذلك لا يسلم لهم
انه مع الخلق من الشرط يكون عقدا او الايثان تناولنا ما يستحق اسم العقد
والعهد فعليه ان يدلوا على ذلك واما الخبر عن النبي والنبى حم امرا بالوفاء
بما هو نذر على الحقيقة ونحن نخالف في انه يستحق هذه التسمية مع فقد
الشرط فليدلوا عليه واما استدلالهم بقول جميل فليت رجلا فيل قد
نذر وادى وهو يتل على اثنين لقولى ويقول عنقوه الشاعى عرضى ولو
اشتمها والناذين اذ امر القهما دى فان الشاعرين اطلقا اسم الله
مع عدم الشرط فمن ركبك الاستدلال لان جملة ما حكم لفظ نذرهم وانا
خبر عن اعدائهم بانهم نذروا دمه فمن اين لهم ان نذرهم الذي خبر عنه لم
يكن شرطا **وكذلك القول** في بيت عنتر على ان قوله اذ القيتما واذ لم القهما
دى على اختلاف الرواية هو الشرط وكانهم قالوا اذ القينا قتلنا قتلنا فندروا
قتله والشرط فيه المقالة قد مضى في صدره

الكتاب الكلام في المسائل التي تنفرد بها الامامية في كفارة اخطا اسائه في

الحيض وفي باب الصوم ايضا فيمن تعد ان يبقى جنبا من ليل شهر رمضان
في كفارة وفي نظاير هذه المسئلة من باب الصوم يوجب فيها من الكفارة
ما لا يوجبها الا في كفارة ما سبقنا في باب مسائل الصوم وفي كفارة الجنائيات فلم
ولا فائدة في اعادة ما مضى وانا نذكر ما لم يتقدم ذكره **مسئلة** وما انفردت
به الامامية القول بان من وطى امه وهي حايض ان عليه ان يتصدق بثلاث
امداد من طعام على ثلاثة مساكين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الا
جامع المتروك انا قد علمنا ان الصدقة بر وقربة وطاعة لله تع في داخل تحت
قوله تع افعلوا الخير وامره بالطاعة فيما لا يخص من الكتاب وظاهر الامر يقتضي
الايجاب في الشريعة فينبغي ان يكون هذه الصدقة واجبة بظاهر القرآن وانا
يخرج بعض ما يتناوله هذه الظواهر عن الوجوب وثبت له حكم النذر بليل
فاد الخ ذلك ولا دليل لها هنا يوجب العدول عن الظواهر **مسئلة** وما
انفردت به الامامية القول بان من نام عن صلوة العشاء اخره حتى مضى نصف
الاول من الليل وجب عليه ان يقضيها اذا استيقظ وان يصح صائيا كفارة
عن تعريضه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا على صحة قولنا بعد الاجماع
الذي يتردد الطريقة التي ذكرناها قبل هذه المسئلة بلا فصل من قوله تع وافعلوا
الخير وامره عز وجل بالطاعة على الترتيب الذي ذكرناه **مسئلة** وما انفردت
به الامامية ان على المرأة اذا حزت شعها كفارة قتل الخطاء عقوبة رقة او
اطعام ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين فان خدشت وجهها
حتى تدمية كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ودليلنا ما تقدم

ذكره فلا معنى لاعادته **مسألة** ومما انفردت به الإمامية ان من شق
ثوبه في موت ولده او زوجته كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء
في ذلك دليلنا على صحة ما ذكرنا ما تقدم به **مسألة** ومما انفردت
به الإمامية ان من تزوج امرأة وله زوج وهو لا يعلم بذلك ان عليه ان
يفارقها ويصدق بخسنة درهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على ذلك
ما تقدم ذكره **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بان ولد الزنا
لا يعتق في شيء من الكفارات وقد روي وفاقها عن عبد الله بن عمرو
عطاء الشعبي وطاوس وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا بعد
اجماع الطائفة قوله لا يتيموا الخبيث منه تفقون وولد الزنا يطلق عليه
الاسم وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا خير في ولد الزنا ولا في لحوه ولا
في دمه ولا في جلده ولا في عظمه ولا في شعره ولا في بشره ولا شيء منه واجزاه
في الكفارة اسقاط الحكم به على الحال ضرب كثير من الخبيث وقد نفاه الرسول صلى الله
عليه وسلم فان تعلقوا بظاهر قوله فتحرير رقبة قلنا يختص ذلك بدليل كما خصصنا
كلنا امثاله بدليل **مسألة** ومما يظن انفراد الإمامية به القول بان من
افطر لمريض في صوم التتابع بنى على ما تقدم ولم يلزمه الاستيقان وقد روي
الإمامية على هذا احد قول الشافعي في هذه المسئلة قولان احدهما ان
يستأنف مثل قول باقي الفقهاء والاخر انه لا يستأنف دليلنا في اجماع المتردد
وايضاً فان المريض عند كظاهر اسقوط الغرض وقد علمنا انه لو افطر لمريض
عذر للزومه الاستيقان ولم يجز له البناء ولا يجوز ان يكون مثل ذلك حكم مع

المعذرة لان المعذرة لا بد ان يخالف حكمه من لا عذر له والقوم يفرقون بين
المريض والمريض في هذا الحكم ولا فرق بينهما عند التامل لان الكل واحد منهما
عذر لا يقدر على فقهه والافتكاك منه **مسألة** ومما انفردت به الإمامية
القول بان من صام من الشهر الثالث يوماً او اكثر من صيام الشهرين المتتابعين
وافطر من غير عذر كان مسيئاً وجاز له ان يبني على ما تقدم من غير استيقان
وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد اجماع المتكدر قوله تع ما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله تع يريد الله ان يخفف عنكم وقد علمنا ان في الزمان
من ذكرناه الاستيقان شقة شديدة وخرج عظيم
ومما انفردت به الإمامية ان العتق لا يقع الا
بقصد اليه لفظ به ولا يقع مع الغضب الشديد الذي لا يملك معه الاختيار
ولا مع الكراهة ولا في السكر ولا على جرحه اليمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا
بعد اجماع من الطائفة كل شيء دللنا به على ان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه
التي ذكرناها وقد تقدم وان شئت ان تقول كل من قال من الإمامية بان الطلاق
لا يقع على هذه الوجوه قال بطله في العتق والتفرقة بين المستقلين بخلاف
الاجماع فان قيل فانهتم تجيزون ان يقع العتق مشروطاً مثل ان تقول ان
شفاعة الله من مرضي فعبدي حر والتدبير والمكاتبه عتق مشروطاً ايضاً قلنا
انما ائتمرنا ان يقع على جهة اليمين مثل ان يقول ان دخلت الدار وفعلت كذا
فعبدي حر ومما ائتمرنا ان يقع مشروطاً في النذر والقرابات **مسألة** ومما
انفردت به الإمامية ان الولي للعق انما ثبت في العتق الذي ليس بواجب بل على

سبيل التبرع واما اذا كان العتق في امر واجب ككفارة الظهار او قتل او اخطا في
في شهر رمضان او نذر وما شابه ذلك من جهات الواجب فان الولي يرتفع فيه
والمعتق سايه لا ولا للمعتق عليه وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع
الذي تردد ان الولي حكم شرعي والاصل اتفاق الاحكام الشرعية وانما ثبت بالادلة القاطنة
وقد علمنا بثبوت الولي في عتق المتبرع ولم يقر دليل على ثبوته في العتق الواجب فيجب ان
يكون على الاصل في انتفائه **مسألة** وبما انفردت به الامامية ان المولى اذا
علق العتق بعضه من اعضا عبده اى عضو كان لم يقع عتقه وخالف باقي الفقهاء
في ذلك فذهب ابو حنيفة الى انه علق العتق بعضه ويعبر به عن الجملة كالرازي
والفرج وقول العتق والامر يقع وذهب الشافعي الى ان العتق يقع اذا علق بكل عضو
من يده او رجل وغير ذلك دليلنا الاجماع المتروك وايضا فان وقوع العتق حكم
شرعي لا يجوز اثباته الا بدليل قاطع وقد علمنا ان يحكم العتق بثبوت اذا علق
بالجملة ولم يقر دليل على ثبوته اذا علق بالأعضاء فيجب ان ينفية **مسألة** وبما
انفردت به الامامية ان العتق لا يقع الا اذا كان لوجه الله والقرية اليه ولم يقصد
به غير ذلك من الوجوه مثل الاحرار او ما يخالف القرية وخالف باقي الفقهاء في ذلك
والدلالة على صحة مذهبننا بعد اجماع الطائفة ان العتاق حكم شرعي لا يثبت الا
بدليل شرعي ولا دليل على وقوعه مع نفي القرية **مسألة** وبما انفردت به الامامية
ان من اعتق عبدا كافرا لم يقع عتقه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على صحة
مذهبننا ما مضى في المستدلين المتقدمين وايضا فان في جعل الكافر حرا سلبا
له على كفارة اهل الدين والايان وذلك لا يجوز **مسألة** وبما انفردت به الامامية

ان العبد اذا كان بين شركائين او اكثر من ذلك فاعتق احدهما لم يفسد بعتقه
ملكه من العبد خاصة فان كان هذا المعتق موسرا حلوا بياياع حصص
شركايه فاذا اتبعها بعتق جميع العبد وان كان المعتق معسرا وجب ان
يستسعى العبد في بائة منه فاذا ادى عتق جميعه فان عجز العبد عن الكسب
والسعاية كان بعضه عتقا وبعضه رقيقا وخدم ملاكه بحساب رقه ونصر
في نفسه بحساب ما اعتق منه وخالف باقي الفقهاء في هذه الجملة فقال ابو حنيفة
اذا اعتق احد الشركائين عتق نصيبه ولشركايه ثلث خيارات ان كان موسرا ان
شا اعتق وان شا استسعى وان شا ضمن وان كان معسرا سعى العبد ولم يرجع
على المعتق وقال ابن ابي ليلى يعتق كله وهو قول ابي يوسف ومحمد وان كان موسرا
ضمن وان كان معسرا سعى العبد وهو قول الثوري والحسن ابن صالح بن حزم وحكي
ابو يوسف عن ربيعة في عبيد بين رجلين اعتقه احدهما لم يجز عتقه فان اعتقه
الاخر فقد تم عتقها وقال مالك والشافعي اذا اعتقه احدهما لم يجز عتقه فان
اعتقه الاخر فقد تم عتقهما وقال مالك والشافعي اذا اعتقه احدهما وهو موسر
فقد عتق كله وضمن فان كان معسرا كان نصيبه رقيقا يتصرف فيه وقال عثمان
البنى لا شيء على المعتق الا ان يكون جارية رابعة مراد المولى فيضمن ما ادخل
على صاحبه من الضرر وحكي الطحاوي عن قوم انهم قالوا يعتق العبد كله ويضمن
المعتق من شركايه موسرا كان او معسرا ومن تأمل هذه الاقوال والمختلفة في
قول الامامية على تبيينه منفردا عنها والدلالة على صحة مذهبنا الاجماع الذي
يكرر ثمران القول في عتق العتق في نصب المعتق لا بد منه لانه يتصرف في ملكه

و نعتير الى ملك غير لا يجوز لان من لا يملك شيئاً لا يجوز تقيده فيه وتعويض
العقود الذي هو ثبت هذه المسئلة عليه لا يبرهنه واما الشافعي فقد صرح فيها
حكاه عنه وكذلك ابو حنيفة ايضا في اثبات الخارات للشرك الا انا اذا قلنا ان
حنيفة لم يأت اذا كان للعقود معسراً او عجز العبد عن السعاية والتكسب فكيف
يكون الحال فلا بد له عند ذلك من القول بما قلناه واما الشافعي فيلزمه ان يقال
لما لا يجوز ان يكون بعضه رقيقاً وبعضه حراً اذا فقدت الحلية في حرية اما يتفق
المعتق ان كان موسراً او سعاية العبدان كان المعتق معسراً الا سيما فانهم كلهم
يرون عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق شقصاً من مملوك فعليه خلاصه كله من
ملكه فان لم يكن له مال استسعى العبد عنه يشقوق عليه ويروون ايضا عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق شركاً له في عبد فهو حر كله وظاهر هذا الخبر يقتضي ما
حكيناه عن ابى يوسف ومحمد وذلك باطل عندنا وعند الشافعي فثبت انه غير
اراده استحقاق التواصل الى الحرية بكل سبب فان استدلال الشافعي بما يروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله من اعتق شقصاً له في عبد كان له في عبده وكان له مال يبيع
من العبد قوم عليه قيمة عدل واعطى شركاه حصتهم وعق على العبد والافقد
عتق عليه ما عتق ورق عليه مارق والجواب ان هذا الخبر واحد وان كنا لانفي
ولا ندرى عدله وانه قد بينا في غير موضع ان اخبار الاحاد العدول لا يقبل
احكام الشرعية وانما يصح ان يحتج بهذا الخبر الشافعي على ابو حنيفة لانما اشتركا
في قبول اخبار الاحاد و ابو حنيفة يجب عن هذا الخبر بان يقول ان العبد قبيح
الى ان يودي بالسعاية ما عليه كما انك ذلك الى ان يعتقه صاحبه ولنا على ما

نذهب اليه ان تناول ذلك على من عجز عن السعاية من العبد فانما يقتضي بعضه
رقيقاً لا محالة وهذا التأويل اولى من تأويل ابو حنيفة لانه لو انطلق عليه الى
ان يسع اسم الرق لجاز بيعه وهبته وعنده لا يجوز ذلك
ومما انفردت به الامامية ان التدبير لا يقع الا مع قصدي
اليه واختياره ولا يقع على غصبي ولا اكراه ولا سكر ولا على جهة اليمين ويكون
القربة الى الله تعالى على المقصود به دون سائر الاعراض وخالف باقي الفقهاء في
هذه المسائل والدلالة على صحة مذهبننا فيها كلها ما قدمناه في باب العتاق
وشروطه وانه لا يقع على هذه الوجوه التي قلنا انه لا يقع عليها والطريقة في الامر
واحدة **ومما انفردت الامامية به** ان قسموا بيع المدبر فقالوا
ان كان ذلك التدبير تطوعاً وتبرعاً جاز له بيعه على كل حال في دين وغير دين
كما يجوز له الرجوع في وصية وان كان تدبيراً عن وجوب لم يجز له بيعه ومعنى
ذلك ان يكون قد نذر مثلاً انه يري مريضه او قدم غايبه ان يدير عبده ففعل
ذلك واجباً لا تبرعاً وما وجدنا احد من الفقهاء فصل هذا التفصيل في اطلاقوا
جواز البيع على كل حال او المنع منه على كل حال فقال ابو حنيفة واصحابنا لا يجوز
بيعه وهو قول ابن ابي ليلى وسائر اهل الكوفة والحسن ابن حي وقال مالك لا يجوز
بيع المدبر فان باع مديرك واعتقه المشتري فالعتق جائز وينقض التدبير
والوا للعقود وكذلك ان وطئها فخلت منه صارت امرأه بطل التدبير وقال
الاوزاعي لا يباع المدبر الا من نفسه او من جعل جعل عتقه ولاه لمن اشتراه
ما دام الاول حياً فاذا مات الاول وجع الولي ورثته وقال الليث اكثره بيع المدبر

فان باعه واعتقه المشتري جائز بيعه وولا له لمن اعتقه وقال عثمان البتي والشافعي
يجوز بيع المديون حاجته ومن غير حاجته فبان في الجماعة من قسم تقسيم الاما
فصارت المسئلة انفرادا دليلنا على ما ذهبنا اليه بعد الاجماع الذي يتردد
ان التدبير اذا كان على سبيل التذرع فهو واجب عليه لانه لا يجوز الرجوع
فيه ولا الفسخ وليس كذلك التبرع لانه لا سبب له تقيضية **مسئلة**
ومما انفردت امامية به ان تدبير الكافر لا يجوز وقد مضى الكلام في نظيره
هذه المسئلة لما دللنا على ان عتق الكافر لا يجوز فان التدبير ضرب من العتق
مسئلة ومما انفردت به امامية ان من دبر فضيحة من عبدي لثومات اعتق
تضيبه والقول في تضيب شريكه كالقول فيمن اعتق عتقا شريكا حقه من عبدي
وتلك القسمة التي ذكرناها في عتق المسفص هي تامة ههنا والدلالة على المسئلة
واحدة **مسئلة** ومما انفردت امامية به انهم قسموا التدبير وقالوا
كان عن وجوب فهو من راس المال وان كان عن تطوع فهو من الثلث وبان في
الفقهائين الفون في ذلك وما وجدنا لهم هذه القسمة لان ابا حنيفة واصحابه
والشوري ومالك والاوزاعي والحسن ابن حي والشافعي قالوا بالاطلاق ان
المديون يكون من الثلث وقال زفر والليث ابن سعد المديون من جميع المال وهو
قول سروق وابرهيم النخعي وروى عن الشعبي ان شريكا كان يقول المديون من
الثلث فبان بحكاية هذه الاقوال انفراد قول امامية اذا قسموا والدلالة
على صحة قولهم بعد اجماع الطائفة انه اذا كان واجبا جرى مجرى الديون في
تخرجه من اصل المال واذا كان تبرعا وتطوعا فهو كالوصية فيما يتبرع به

والقسمة واجبة فان استدلو بالخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم المديون من الثلث والجواب ان هذا خبر لا ينفرد به
وتعارضه اخبارنا كثيرة موجودة ولو قلنا به على ما فيه لخلنا على التطوع
والتبرع دون الوجوب **مسئلة** ومما انفردت به امامية ان التدبير متى
علق بعضو من الاعضاء لم يكن تدبرا ولا كان له حكم وبان في الفقهاء الفون
في ذلك والشافعي اذا ذهب الى ان العتق اذا تعلق باي عضو كان من الاعضاء
وقع يجب ان يزهد في التدبير الحمله وبوحقيقة اذا ذهب الى ان العتق
يقع متى تعلق بعضو يعبر به عن الجلة مثل الراس والفرج يجب ان يقول في
التدبير مثل ذلك وكل دليل دللنا به في مسائل العتق من ان العتق لا يقع في
علق بعضو من الاعضاء هو بعينه دليل في التدبير في هذه المسئلة **مسئلة**
ومما انفردت به امامية انه لا يجوز ان يكاتب العبد الكافر واجاز بان في
الفقهاء وقد دللنا على نظيره هذه المسئلة في مسائل العتق والتدبير وما دللنا
هناك هو دليل في هذا الموضع ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بقوله
تعالى فكل تبوءهم ان علمتم فيهم خيرا فلا يخلوا المراد بالخير ان يكون المال والرضا
وحسن التكسب على ما قاله الفقهاء ويراد به الخير الذي هو الدين والايمان
ولا يجوز ان يراد بذلك المال ولا المكتسب لانه لا يسمى الكافر المرتد اذا
كانا مشركين او مكتسبين خييين ولا ان فيهما خيرا ويسمى ذوا ايمان والذ
خييرا وان لم يكن مومرا ولا مكتسبا والمحل على ما ذكرناه اولى ولو تساوت
المعاني في الاحتمال لوجب الحل على الجميع **مسئلة** ومما انفردت به امامية

ان الكاتب اذا شرط على كاتبه انك متى بقي عليك من مال كاتبك شيء رجعت رقبته
 كان هذا الشرط صحيحا ما ضيقا وان اشترط عليه ان متى ادى بعضا وبقي بعض
 عتق منه بقدر ما ادى وبقي رقيقا بقدر ما بقي عليه كان ايضا ذلك جائزا
 وان لم يشترط شيئا من ذلك واطلق الكتابه وادى الكاتب البعض وبقي البعض
 كان رقيقا بقدر ما بقي عليه وحل بقدر ما ادى وخالف باقي الفقهاء في ذلك
 فاما ابو حنيفة واصحابه وابن ابي ليلى وابن شبرهه والبقى وماك والشافعي
 والاوزاعي والليث ابن سعد الكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا يعتق الا اذا ادى
 جميع الكتابه وروى عن الثوري انه قال اذا ادى الكاتب النصف او الثلث من كتابته
 فاحب ان لا يرد الى الرق وروى عن الشعبي انه قال كان عبد الله وشريح يقولان
 في الكاتب اذا ادى الثلث فهو عليم والذي يدل على صحة مذهبنا اجماع الطائفة
 وان شئت ان تقول كل من قال ان عتق الكافر لا يصح ولا يقع ويمكن ان يعتمد
 ايضا على ان الكتابة عقد يتعلق بالشرط الذي يرضيان به فيجب ان يكون بحسب
 ما يشترطان ويتراضيان عليه واذا اطلق الكتابه وجعل الرقبة بازاء المال فما
 نقص عن المال بحسب نقصانه عن الرقبة **كتاب بيع اموات الاولاد**
 وما انفردت به الاسامية القول بجواز بيع اموات الاولاد بعد وفاة اولادهم
 ولا يجوز بيع ام الولد واولداتها وهذا موضع الانفراد وان من يوافق الاما
 في جواز بيع اموات الاولاد يخالفها في التفصيل الذي ذكرناه وقد رويت العامة
 وحكى اصحاب الخلاف القول بجواز بيع ام الولد عن امير المؤمنين علي بن
 ابي طالب وعبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله والي سعيد الخدري وعبد
 الله

بن مسعود وعبد الله بن الزبير والوليد بن عقبة وسويد بن عقلة وعمر بن
 عبد العزيز ومحمد بن سيرين وابي الزبير وعبد الملك بن يحيى وهو قول اهل
 وخالف باقي الفقهاء في ذلك ومنعوا من بيعه والذي يدل على صحة ما ذهبنا
 اليه بعد اجماع الطائفة عليه قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وهذا عام
 في اموات الاولاد وغيرهم فان قيل قد اجتمعنا على ان قوله تعالى واحل الله البيع مشروط
 بالملك فان بيع ما لا يملكه لا يجوز قلنا الملك باق في ام الولد لا خلاف ولا في
 وطيهما مباح له ولا وجه لا باحتة الاملك ويدل ايضا على ذلك لانه لا خلاف في
 جواز عتقها بعد الولد ولو لم يكن الملك باقيا للمجان العتق وكذا لك يجوز
 مكاتبها وان ياخذ سيدها ما كاتبها على عوضا عن رقبته وهذا يدل على بقاء الملك فان قيل بقاء الملك
 لا يدل على جواز البيع بل لا يمنع ان يبقى للملك وهو ناقص كملك الشئ المزهون
 فهو باق وان لم يرجع بيعه قلنا اذا سلم بقا الملك فبقاؤه يقتضي استمرار احكامه
 فاذا اذ عتق فيه النقصان طول بقائه بالذلة ولن تجدها على انا لو سلمنا نقصان
 الملك تبرع المجازان بخلافه على انه لا يجوز بيعها مع بقا ولدها وهذا ضرب من النقصان
 في الملك ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى والذين هم لفرجهم حافضون الا على ازواجهم
 او ما ملكت ايانهم وقد علمنا ان الولي ان يطأ امرؤا وانما يطأها بملك اليمين
 لا بعقدها ههنا واذا جاز ان يطأها بالملك جاز له ان يبيها كما جاز لمثل ذلك
 في ساير جواريه وما يشهد لما ذكرناه ان بيع اموات الاولاد كان مستمرا في
 حيوة النبي صلى الله عليه وسلم متعارفا وطول ايامه الي بكر حتى انتهى عمره عن ذلك فاستغنى
 ابا ثماله وانما نرى عن ذلك لمصلحة رهاها كمنية عن مشقة الحج والزامة المطلق

اليها ومنها ما رواه عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ولدت
وسنة أمته فري معتقة عن دبره وعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله يعتق أمهات الأولاد ولا
لا يبعن ولا يستعين وبما روى عنه في ما ربه حين ولدت سنة أنه قال يعتقها
في أيام عرب الخطاب والأجاج حجة فيقال لهم فيما تعلقوا به أو لا لم زعمتم أن حرة
الولد تنقذ إلى الأم ثم ومن مذهبكم أن الأم لا تتبع الولد في الأحكام وإنما تتبعها
الولد إذا اعتقت الأمه عتق ما في بطنها وليس إذا عتق ما في بطنها عتقت و
أيضا فلو كان الولد هو الموجب لحديثها لعتقت في الحال ولم يتأخر ذلك إلى موت
السيد على أن أصحاب الشافعي لا يصح أن يعلقوا بهذه الطريقة لأن الشافعي يذهب
إلى أن من اشترى امرأة وهي أمه وقد كانت حملت منه ووضعته عنده ولدا
عتق ولده منها ولم يشر إلى من الولد إليها بل يكون أمه حتى تحل منه وهي في ملكه
و أما ما روى عن عكرمة عن ابن عباس فان حفظ أصحاب الحديث وعادوا قطعوا
على أنه لا أصل له وكذلك الخبر الذي روى عن سعد بن المسيب ويوضح ما رواه
أشعث عن سالم بن عروة القرشي عن ابن عباس أنه كان يجعل أمهات الأولاد
من انصبا أو لادهن فلو كان عند ابن عباس في ذلك أثر عن رسول الله صلى الله عليه وآله
العتق والحريم لما جعلهن من انصبا أو لادهن وقد روى عن ابن عباس أنه قال
في أم الولد اغتاهي كغيرك أو فرسك وعن سعيد بن مسروق في عكرمة في
أم الولد قال قال عمر تعتق فلو كان عكرمة على ما ذكرنا في الخبر الأول روى عن ابن
عباس عتقها عن النبي صلى الله عليه وآله لما أسنده إلى عمر بل كان ينسبه إلى النبي صلى الله عليه وآله وعن نافع
قال قال رجلان لابن عمر تركنا عبد الله بن الزبير ببيع أمهات الأولاد لكن عمر

كان يقول إيا أمه ولدت من سيد لها فري معتقة وهي حرة إذا مات وعنه عبد الله
بن دينار عن ابن عمر روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنها تنفق بوثها لعل
عتقها منسوبا إلى النبي صلى الله عليه وآله ولم يجعله إلى عمر وروى عن زيد بن وهب الجعفي قال
مات رجل عن أم ولد فامر الوليد بن عقبة ببيعها فقال ابن مسعود ان كنتم لا تريد
فاجعلوها من نصيب ابنها تعتق فلو كان في ذلك أثر عن النبي صلى الله عليه وآله حتى عن ابن
مسعود ولا على الوليد ابن عقبة وهو أمير الكوفة من قبل عثمان بن عفان حتى يقضي
ببيعها بحضور من الصحابة ولما قال أمير المؤمنين ع قد كان من رأى ورأى عمر لا يبعن
وقد رأيت أن ابن يعين وكان عبد الله ابن الزبير لا يبيع من حول ولاية علي
الحرمين والعراق من غير أن يكره أصحابه عليه وعن القسم ابن الفضل بن عيسى
عن محمد بن زياد قال كانت جدتي أم ولد لعثمان بن مظعون وأراد ابن عثمان بيعها
بعد موت أبيه فأتت عائشة فقالت ابن عثمان يريد بيعي فلو كنته فوضعتني موضعا
صالحا فذكرت ذلك لولدت من أبيه فقالت لها اذهبي إلى عمر فإنه يعقك فأتت عمر
فأرسل إلى ابن عثمان بن مظعون فقال لردت بيع هذه فقال نعم قال ليس ذلك لك هي
حرة وفي هذا دليل على أن عائشة وابن عثمان بن مظعون كانا يريان بيعها وإن لم
يكن عندهما في ذلك أثر النبي صلى الله عليه وآله وإنما كذلك اجازة بيعها ثم أمير المؤمنين ع لا يبيع
وابن عباس وابن الزبير وابو سعيد الخدري والوليد بن عقبة وغيرهم على أن هذا
الأخبار التي تعلقوا بها وما أشبهها أخبارا لا توجب على ولا يقينا وأكثر ما جاز
مع السلامة التامة الظن ولا يجوز الرجوع عن الأدلة التي قد منها ما يوجب العلم
اليقين وهي معارضة ما ذكرنا بعضه وأغفلنا معظمه من رواياتهم المتضمنة لحوان

تبع امهات الاولاد فاما ما يختص به الشيعة الامامية في هذا الباب من الاخبار
 فهو اكثر من ان يحصى وانما بعضها مما يروونه ويقولونه وهو موجود في كتب
 اخبارهم على انه يمكن اذا سلمنا صحة الخبر الاول والثاني ان يكون المعنى فيها مقتضى
 اذا كان مولاهما قد علق عتقها بوقاته وهذا مما اشبهه فيه فاما ما روي عن النبي
 في ام ابراهيم ولده عليها السلام انه قال اعتقها ولدها فهو ايضا من الاخبار الاجماع التي
 لا توجب العلم وهم يروونه عن ابي بكر عن ابن سبرة وهو عند نعا اصحاب الحديث
 من الكوفيين ورويه ابن ابي شبرة عن الحسن بن عبد الله بن عباس وهو عندهم
 من الضعفاء المطعون في روايته وهو معارض لكل ما تقدم ولا بد من تركه نظرا
 لان ولدها لو كان اعتقها لعتقت في الحال وقد اجمعنا على خلاف ذلك ويحتمل ان
 النبي صلى الله عليه وسلم علق عتقها بولادتها فلما حصلت الولادة القوي السبب في العتق قال
 اعتقها ولدها وهذا التأويل اولى من تأويلهم لانهم يجعلون السبب الذي هو
 متأخر عن السبب الذي هو الولادة وتأويلنا يقتضي ان يكون السبب بعد السبب
 بلا فصل وقد تاول هذا الخبر ايضا قوم على ان المراد به ولدها يدعوا الى عتقها ولما
 دعا الى غيره جاز ان يجعل كانه واقع عنده فاما ما ادعوه من اجماع فقدينا ^{الكتاب}
 في هذه المسئلة متقدم ومتأخر وان تبع امهات الاولاد كان في ايام النبي صلى الله عليه وسلم والبر
 الى ان نؤمن عنه فكيف يدعى اجماع في هذه المسئلة والخلاف فيما اظهره ^{الشمس}
 وقد روى عن ابي جعفر عن عمر بن عبد العزيز انه كتب الى عدي بن رجل مات وعليه دين
 وليس له اهل ولد قال يبيع في الدين وعن ابن مسعود قال يعتق من نصيب ولدها
 وعن الشعبي وابراهيم الضحاك قال يبيع في دين ام الولد من الرقبة الواجبة وعن حماد بن

زيد عن ايوب وابن عون ان اقلية لمحمد بن سيرين توفي وترك ام ولد
 فارسل محمد بن سيرين الى عبد الملك ابن بعل وهو قاضي البصرة فامر عبد الملك
 ان يجعل نصفها من نصيب ولدها وفي ذلك كله دليل على ان الخلاف ما زال في
 الاعصار المتقدمة والمتأخرة الى وقتنا **كتاب الصيد والاطعمة**
والاشرق واللباس ومما انفردت به الامامية الان وان واقربا في ذلك
 قول ابي قوام حكى قديما ان الصيد لا يصح الا بالكلاب المعلمة دون الجوارح كلها من الطيور
 وذوات الاربع كالصقور والبازي والشيهاين واما شبهة من ذوات الاربع
 كغنائق الارض والزمرد وما جرى مجراها ولا يعل عندهم لكل ما قتله غير الكلب المعلم
 وخالف باقي الفقهاء في ذلك واجروا كل ما علم من الطيور وذوات الاربع مجري
 الكلاب في هذه الحكم وذكر ابو بكر احمد بن حنبل على الرازي الفقيه في كتابه المعروف
 باحكام القرآن عن نافع قال وجدت في كتاب لعلي بن ابي طالب قال لا يصح
 اكل ما قتله البزاة وروى ايضا عن ابن جريج عن نافع قال قال عبد الله ما اسكر
 من الطيور البزاة وغيرها فما ادركت ذكاته فذكيته فقولك والا فلا تطعم وروى
 سلمة بن علقمة عن نافع ان عليا ع كره ما قتله الصقور وروى عن مجاهد انه كان
 يكره صيد الطيور ويقول مكليين انما هي الكلاب خاصة وذكر ابو بكر الرازي ان
 بعض العلماء حل مكليين على الكلاب خاصة وبعضهم حلف ذلك على الكلاب وغيرها
 والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة قوله تعالى وما علمتم من الجوارح
 مكليين فاعلمون ما علمكم الله فكلوا مما اسكن عليكم فاذكروا اسم الله عليه الامير و
 هذا نص صريح على انه لا يقسم مقام الكلاب في هذه الحكم غيرها لانه تعالى قال وما

علمت من الجوارح ولم يقل مكليين لدخول الكلام كل جارج من ذي ناب وظفر
ولما أتى بلفظة مكليين وهي تخص الكلاب لأن المكلي هو صاحب الكلاب لا يدخل
بين أهل اللغة وعلينا أنه لم يرد بالجوارح جميع ما يستحق هذا الاسم وإنما أراد
بالجوارح من الكلاب خاصة وبحري ذلك بحري قوله يكب القوم مهادهم مبقرة
أو يحجزين فإنه لا يحتمل وإن كان اللفظ الأول عام الظاهر إلا على ركوب البقر و
الحواريات فإن قيل لو أُلغى أن مكليين إنما أراد به صاحب الكلاب وما أنكرتم أن
يريد به المضري للجوارح المرن له والجوركا فيدخل فيه المكلي وغيره قلنا ليس ينبغي
أن تشكك في ما طريقة اللغة من لا يعرف موضوع أهلها ولا يعرف أحد من أهل
اللغة العربية أن المكلي هو المضري والمضري بل يقولون وقد نضوا في كتبهم على أن
المكلي هو صاحب الكلاب قال النابغة الذبياني سرت عليه من الجوان أسارة
يرجى الشمال عليه جامد البرد فارتفع من صوت كلاب فبات له طوع التوا
من خوف ومن صرد وفسر أهل اللغة أراد بـكـلاب صاحب الكلاب وكلاب
ومكلب واحد وذكر صاحب كتاب الخمر أن المكلي صاحب الكلاب وأنشد
قوله الشاعر ضراء أحست نباءة من مكلي وما ذكر في هذا الباب أكثر من
وقد ذكرنا في تحريف ما يبنى من الكاف والباء واللام أن المكلي هو المضري
والمعلم وقد فتشنا سائر كتب أهل اللغة فما وجدنا أحداً منهم ذكر ذلك
ومن اعترض بقولهم فلان كلب على كذا وتكتب على كذا فغير متأمل لأن
الكلب هاهنا هو العطش والكلب عندهم هو العطشان ولا يقول أحد منهم مكلي
للاطير الجارح إذا أهله واضراء لأن هذه اللفظة مستعولة مشقة من لفظ الكلاب

فكيف يستعمل في غيرها وإذا قيل قد قالوا اسم مكلي قلنا من قال فقد ضل
وقال معنى مكلي مشدود بالكلمة الذي هو القدر وما كان لا سير المشدود
بالقد الذي هو الكلب قيل مكلي وما أنكرنا أن يكون المكلي هو في موضع من
المواضع يستعمل في غير الكلاب وإنما أنكرنا أن يكون المكلي المعلم والمضري على
أن لو سلمنا هذه اللفظة وإنما قد استعملت في التعليم والقرين وذلك يجوز
والمعنى الذي ذكرناه استعمالها في حقيقة وحل القرآن على الحقيقة أو على من حله
على الجواز على أن قوله وما علمتم من الجوارح يعني من أن يكرر ويقول على أن
حل لفظة مكليين على التعليم لا بد من أن يلزمه التكرار وإذا جعلنا ذلك بحثاً
بالكلاب أفاد انه بيان لأن هذا الحكم يتعلق بالكلاب دون غيرها ولو أريد
في الآية لفظ مكليين بمعنيين لما حسنت فكيف نحل على معناها ولو صرحنا بما كان
الكلام قبيحاً أريد البشاع على ما ذهبنا إليه أن الخراج غير الكلب إذا صاد صيداً فقلنا
فقد حله الموت وكل حيوان حله الموت فهو ميتة ويستحق هذا الاسم في الشريعة
إلا أن يقوم دلالة شرعية على ذلك أنه فلا يحري عليه جيتن اسم الميتة والحالة
الموت فإن ادعوا ذلك ما حله الموت من صيد البازي والفرس وما أشبههما
فعليهم الدلالة ولا يمكنون من دلالة وإنما يفرعون المخبر واحد أو قياسي
وما فيهما ما يوجب العلم فيترك له ظاهر القرآن **سنة** وما انفردت به
المسامية أن الكلب إذا أكل من الصيد نادراً أو شاذاً وكان لا يظن أنه لا يأكل
حل الأكل من ذلك الصيد وإن أكل منه وتكرر فإنه لا يؤكل منه وظالف باقي
الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد إذا أكل الكلب من الصيد

فنفوه من معلم ولا يوكل ويوكل صيد البازي وان اكل الكلب منه وقال الشافعي لا يوكل
 اذا اكل الكلب منه والبازي مثله وانما كان هذا انفردا لان من قال بل يلفقها
 انه يوكل من الصيد وان اكل منه بشرط ما شرطناه من الاكل والاغلب بل
 اطلق قصدا الذي شرطناه انفردا في هذه المسئلة والذي يدل على صحة ما
 ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ان اكل الكلب من الصيد اذا تردد وتكرر رد
 على انه غير معلم والتعليم شرط في اباحة صيد الكلب بالخلاف وبذلك لا يفتق
 وما علمت من الجواهر حكليين واذا تابع اكل الكلب من الصيد دل على انه غير
 معلم فلا يصح اكل صيده ولانه اذا اتى الى اكله منه لا يكون مسكا على صاحبه
 بل يكون مسكا على نفسه وقول المخالف لنا ان الكلب متى اكل يخرج من ان
 يكون معلما ليس بشي لان الاكل اذا شذ به ونذر لم يخرج به من ان يكون
 معلما الا ترى ان العاقل منا قد يقع منه الغلط فيما هو عالم به وبحسب
 على سبيل الشذوذ من صياغة وكناية وغيرها ولا يخرج عن كونه عالما
 فالبرهنة مع فقد العقل بذلك احق وتفرقة من فرق من القوم بين البازي
 وجوارح الطير وبين الكلب بان الطائر لا يقبل التعليم في ترك الاكل ما صيد
 وانه يكفي في كونها معلومة مع انها مستوحشة غير انسية ان يالف صاحبها
 اذا ادعاها والكلب مستأنس فلا يكفي في كونه معلما ان يدعى فيجب يالف
 صاحبه فلا بد من ان يكون تعليمه انما هو ترك الاكل غير صحيحة لان
 البازي كما جاز ان يفهم ويمرن على ما يخالف طبعه ومن الاستئناس
 واجابة دعا صاحبه جازا ايضا ان يمرن ويعلم ترك الاكل لما يسكه

فيقتاد ذلك ويفارق به طبعه كما فارق في الوجه الاول واما الكلاب
 فليس كلها مستأنسة وفيها المسوخ ايضا فلم لا يكون علامة كونها معلومة
 هي ان تأنس بنا وتذعنوا فتجيب ومعلوم ضرورة ان اجابة داعيها ليس هو
 بشي لها وانما يعلم ويمرن عليه فلا اجر لها مجري جوارح الطير في ان اكلها منها
 تسكه ليس يخرج لها من التعليم وهذا اكله من القوم محدث وخبط **مسئلة**
 وما انفردت به الامامية بتحريم اكل الثعلب والارنب والضب ومن صيد **الحمل**
 السمك الجري والمراعي والزمار وكل ما لا قلنس له من السمك وبخالف باقي
 الفقهاء في ذلك الا انه روي عن ابي حنيفة واصحابه موافقينا في التحريم
 وروي عنهم ايضا كراهية اكل الضب وروايتهم في خبر معروف رواه **الشمس**
 قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة فطبخنا سمنا وان القدور على
 بها فاجار رسول الله صم فقال ما هذا فقلنا ضباب اصابتنا فقال ان
 امه من بني اسرائيل مسخت وارنا في تلك الارض واني اخشى ان يكون هذه
 فالقوها وهذا الخبر يقتضي كراهة ان الضب مع تحريم مسخ وهو قول الامامية
 لانهم يعدون الضب من جملة المسوخ التي هي الفيل والارنب والذئب والقر
 والضب والعنكبوت والجري والوطواط والقرذ والخنزير ولا يزال مخالفا القوم اذا
 سمعوا منهم ذكر هذه المسوخ التي اعتقدوا في انها مسوخ على الرواية تضاحكوا
 واستمزروا بهم ونسبوه الى الغفلة وبعد الفتنة وهم يرون عن طريقهم
 وعن رجالهم مثل ما يجيؤ امته بعينه والله المستعان والذي يدل على صحة
 ما ذهبنا اليه اجماع المتردد وان شئت ان تنبئ هذه المسئلة على مسئلة تحريم

صيد البازي وما اشبهه من جوارح الطير فقلت كل من حرم صيد
جوارح الطير حرم ما عدله والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع فان
استدل الخالف بقوله تع احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة
وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وظاهر هذه الآية يقتضي اتي جميع صيد
البحر حلال وكذلك صيد البر الا على المحرم خاصة واستدل بما لا يزال يستدل
به على ان اصل المنافع التي تضره فيها عاجل ولا اجلا على الاباحة وعلى من حضر
شيئا من ذلك الدليل **الجواب** ان قوله تع احل لكم صيد البحر لا يتناول ظاهرة
الخراف في هذه المسئلة لان الصيد مصدر رصدت وهو يجري مجرى الاصطيد
الذي هو فعل الصائد وانما يسمى الوحش وما جرى مجراه صيدا مجازا
وعلى وجه الخلاف لا يحل الاصطيد يسمى باسمه وان كان كلامنا في تحريم صيد
الصيد فلا دلالة في اباحة الصيد لان الصيد غير المصيد فان قيل قوله تع وطعاما
متاعا لكم وللسيارة يقتضي انه اراد المصيد دون الصيد لان لفظة الطعام
لا يليق الا بما ذكرناه دون المصدر قلنا لو سلمنا ان لفظة الطعام ترجع الى الحوم
ما يخرج من حيوان البحر لكان لنا ان نقول قوله تع وطعامه يقتضي ان يكون
ذلك اللحم مستحقا في الشريعة لاسم الطعام لان ما هو محرم في الشريعة لا يبيح
بالاطلاق فيما طعاما كالميتة والخنزير وفي ادعى في شيء ما عدا ما ذكرناه فتحريره انه
طعام في عرف الشريعة فليدل على ذلك فانه يتعذر عليه وقد روى عن الحسن
البيصري في قوله تع وطعامه انه اراد به البر والشعير والحبوب التي تسقى
بذلك الماء وحل اكثر المفسرين لفظة البحر على كل ما كثير من عذيق ويطبخ

وإذا حل على الجبوب سقطت المشقة **فاما الجواب** عن قولهم ان الاصل
الاباحة فهو كذلك الا ان اخرج عن حكم الاصل بالدلالة القاطعة وقد ذكرناها
مسئلة ومما انفردت به الامامية ان من وجد سمكة على ساحل بحر او
شاطئ نهر ولم يعلم هل هي ميتة او ذكية فيجب ان يقيمها في الماء فان طفت على
ظهرها ذئب ميتة وان طفت على وجهها ذئب ذكية فان اباحت في وقتها وان وافقت
في ان السمك الطافي على الماء لا يؤكل فانه لا يعتبر هذا الاعتبار الذي ذكرناه وجب
على هذا الاعتبار ان تقول اصحابنا في السمك الطافي على الماء انه ليس بحرام على
الاطلاق بل يعتبرونه بما ذكرناه فان وجدوه طافيا على ظهره او وجوه على
ذلك دليلنا الاجماع المتحد وان شئت ان تبني هذه المسئلة على بعض السبل
المقدمة لها وان احدا من المسلمين ما فرق بين الامرين **مسئلة** ومما
انفردت به الامامية ان ذبايح اهل الكتاب محرمة لا يحل اكلها ولا التصرف فيها
الى ان العتق يقع متى تعلق بعضو يعبر به عن الجملة مثل الراس والفرج فيجب ان
يقول في التدبير مثل ذلك وكذا دليلنا في مسالنا الحق من ان العتق لا
يقع متى علق بعض من الاعضاء هو بعبئته دليل في التدبير في هذه المسئلة
ومما انفردت به الامامية انه لا يجوز ان يكتب العبد الكافر والجا
بالق الفقهاء وقد دللنا على نظير هذه المسئلة في مسالنا العتق والتدبير وما دللنا
هناك هو دليل في هذا الموضع ويكن ان يستدل على ذلك ايضا بقوله تع
فما كانوا ان علمتم فيهم خيرا فلا تجلووا المراد بالخيرات يكون المال والعتق
وحسن التكسب على ما قاله الفقهاء او يرا د به للخير الذي هو الدين والى

لأن الذكاة ما لحقتها وكذلك صيدهم وما يصيدونه بكليب وغيره وخالف باقي
الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذكرناه الإجماع المتردد وايضا قولهم ما لم يذكر اسم
الله عليه وأنه لنسحق وهذا نص في موضع الخلاف لأن من ذكرناه من الكفار لا يرون
السمية على الذبايح فرضا ولا سنة فهم لا يسمون على ذبايحهم ولو سموها كانوا مسميين
لغير الله تعالى لا يسمون الله تعالى كغيرهم على ما دللنا عليه في موضع هذه الجملية يقتضي
تحريم ذبايحهم فان قيل هذا يقتضي ألا يحل ذباحة الصبي لا نظير عارف بالله تعالى قلنا
ظاهر الآية يقتضي ذلك وإنما أدخلناه فيها يجوز ذباحة بليل وان الصبور وان
لم يكن عارفا فليس بكافر ولا معتقدا ان الله غير مستحق العبادة على الحقيقة
وأنما هو خال من المعرفة فإما ان يجري مجرى العارف متى ذبح وتلفظ بالسمية و
هذا كله غير موجود في الكفار وان اعتبر ضرب علينا بقوله اليوم احل لكم
الطيبات وطعام الذين اتوا الكتاب احل لكم وطعامكم حل لهم وادعى ان الطعام
يدخل في ذبايح اهل الكتاب فالجواب عن ذلك ان اصحابنا يعملون قوله تعالى
طعام الذين اتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم على ما يكون من حبوب وغيرها
وهذا تخصيص لا محالة لأن ما صنعوه طعاما من ذبايحهم يدخل تحت اللفظ
ولا يجوز اخراجه الابدال فاذا قلنا تخصيصه بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه قيل لنا ليس انتم بارتخصوا ايتمنا بعموم آيتكم باوحيانا اذا خصنا
الآية التي تعلقتم بعموم ظاهرها بالآية التي استدلنا بها والذي يجب ان يعقد
في الفرق بين الأمرين انه قد ثبت وجوب التسمية على الذبيحة وان من تركها
عامداً إلا يكون مذكياً ولا يجوز اكل ذبيحته على وجه من الوجوه وكل من ذهب

في هذا المذهب من الأمة بن هب إلى تخصيص قوله تعالى وطعام الذين
اتوا الكتاب حل لكم وان ذبايحهم تدخل تحته والفرقة بين الأمرين خلاف
الإجماع ولا يلزم على ما ذكرناه ان اصحاب الجحيفة يوافقونا على وجوب التسمية
وان لم يخصوا بالآية الأخرى لأنها اشترطنا ايجاب التسمية مع الذكر على كل حال
وعند اصحاب الجحيفة جاز ان يقول التسمية من ادائها ذلك واستغنى
من هذا حاله والإمامية يزعمون ان التسمية مع الذكر لا يسقط في حال من الأحوال
فان قيل على هذه الطريقة التي يعقدها من الجمع بين المستلزمين ما أنكرتم ان لمن خالفكم
ان يعكس هذه الطريقة عليكم ونقول قد ثبت ان التسمية غير واجبة او غير
الى مسئلة قد دل الدليل على صحتها عندنا فنقول وكل من ذهب الى هذا الحكم
ينسب الى عموم قوله تعالى وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم والفرقة بين الأمرين
خلاف الإجماع قلنا الفرق بيننا ظاهر هذا اذا ثبتنا على مسئلة ضمننا هذه صحتها
ونفي الشبهة عنها وبما قلنا اذا بنى على سبيل مثل ان التسمية غير واجبة او غير
ذلك من المسائل لا يمكن ان يصح ما بنى عليه إلا ان يورد حجة قاطعة فيه والحجة
بيننا وبين من يعارض ذلك ونحن اذا دللنا على صحتها بما لا يمكن دفعه وهذا على
التفصيل بحججه الاعتبار **مسئلة** ومما انفردت به الإمامية القول بان
استقبال القبلة عند الذبح مع امكان ذلك وخالف باقي الفقهاء في وجوبه وأنه
شرط في الذكاة دليلنا بعد الإجماع المتردد الطريقة التي تقدم نظيرها وهو
ان من ذبح غير مستقبل القبلة عامداً اقد أفسد الروح وحللت في الذبيحة و
حلول الميتة يوجب ان تكون ميتة إما ان يقوم دلالة على حصول الذكاة فلا يفتق

والنصارى

هذا العلم ومن ادعى دلالته شرعية على ذلك كان عليه اقامتها ولزومها ولم يبق
 بعد ذلك الا كونها ميتة ودخلت تحت قوله حرمت عليكم الميتة وايضا فان المذكاة
 حكم شرعي وقد علمنا ان اذا استقبل القبلة وهي اسم الفتح يكون من كذا بانها
 واذا خالف ذلك لم يثبت كونه من كذا فيجب الاستقبال والتسمية ليكون **ميتة**
 من كذا **مسألة** ومما ظهر من انفراد الامامية بالقول بوجوب الحقيقة
 وهي الذبيحة تدبر عن الموجود ذكرها كان او انثى وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا في
 وما لك سبحة وقال ابو حنيفة ليست بسبحة وحكي عن الحسن البصري القول بوجوبها
 وهو من هب اهل الظاهر وهذه موافقة للامامية ليلنا بعد الجمع المتعدد ان
 الحقيقة نسك وقربى بل خالفوا ايضا في منفعة المسكين ويدخل في عموم
 قوله تع وافعلوا الخير وما شبهه هذه الآية من الامور بالاطاعات والقربات وظاهر
 الامر في الشرعية يقتضي الوجوب فان قيل على الاستدلال بقوله تع وافعلوا الخير
 في هذا الموضع وما شبهه من المسائل التي استدل لنا بها في العموم فيها ما انكره
 من فساد الاستدلال بذلك من جهة ان الخير لا نهاية له ومحال ان يوجب الله تع
 علينا ما لا يصح ان يفعله واذا لم يصح ايجاب الجميع فليس البعض بذلك او من
 البعض بطل الاستدلال قلنا لا يشبهه في ان ايجاب ما لا يتقضى لا يصح غير اننا
 ففرض المسئلة فنقول قد ثبت ان من عتق دفعة واحدة عن ولد يكون
 فاعلا للخير وفعل المدة صحيح غير محال فيجب تناول الآية له وهكذا نفرض في
 كل مسئلة وموضع استدلالنا بعموم هذه الآية بوجوب شيء من العبادات واستد
 القربات وان يعين على ما يصح تناول ايجاب له لئلا يدخله في عموم الآية وليكن

ان تذكر الخالف على سبيل المناقضة ما يروونه عنهم عن النبي صلى الله عليه وآله قال في المولود
 اهو قواصده ما في خبر اخر هو حق من الغلام شاتان وعن عائشة انها قالت
 امن الرسول الله صلى الله عليه وآله ان يعق من الغلام شاتين ولوى عن ابن عباس ان النبي
 عتق عن الحسن والحسين عليهما السلام كبشا كبشاً فجعل في ايجاب الحقيقة من القول
 والفعل وليس لهم ان يعلقوا بما يروونه عن النبي عتق من قوله ليس في المال حق
 سوى الزكاة ويعلمون عندهم من احب ان يشك عن المولود فليشك عن الغلام
 شاتين وعن الجارية شاة فعلق ذلك بالحبة وما كان واجبا لا يعلق بالحبة وما يروونه
 عن فاطمة صلوات الله عليها قالت يا رسول الله اعق عن ابني الحسن عتق فقال صلى
 الله عليه وآله اطلق راسه ويقدر في بنة شره فضة ولو كانت واجبة لا يرها عتق بها الجواب
 عن ذلك كله ان هذه اخبار احادية ينفردون بها لا يقرن عدالة روايتها ولا صفاتهم
 وباز ايها من الاخبار التي تعدلها تنفردون بها ما لا يصح وما ينفردون ايضا بروايتها
 ما قد ذكرنا بعضه ولوعد لنا عن هذا كله وسلطت هذه الاخبار من كل قاصح وصرح
 او حجت غالب الظن ليس من مذهبننا ان اخبار الاحاد لا توجب على مذهبنا
 العمل بها في الشرعية وانما جاز لنا ان نقاصرهم باخبار الاحاد لانهم باجمعهم يدينون
 في وجوب العمل باخبار الاحاد اما الخبر الاول فلذلك لانهم فيه لانه نفي ان
 يكون في المال حق سوى الزكاة والحقيقة عندهم او جبرها في ذمة المالكين في
 المال واما الخبر الثاني فلا حجة فيه لانه انما علق الفصل في ذلك بالحبة لا بالاصل
 والفصل في ان يعق شاتين وقد تجزى الواحد ويجزى في ذلك قول القائل من
 احب ان يصلى فليصل في المساجد وفي الطاعات وانما يريد الفصل وان كان اصل

الصلوة واجبا واما الخبز الثالث فقير محتج ان يكون عرق عنه او عزم على ان
 يتولى ذلك فعدل عن امرها بذلك الى قرية اخرى لهذه العلة **سنة** ومما
 انفردت به الامامية ان كل طعام على وجه الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم من
 ثبت كفرهم بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز اكله ولا الانتفاع به وخالف باقي الفقهاء
 في ذلك وقد دللنا على هذه المسئلة في كتاب الطهارة حيث دللنا على ان سق
 الكفار رجس لا يجوز الوضوء به واستدلنا بقوله تعالى انما المشركون نجس واستقصينا
 فلا معنى لاعادته **سنة** ومما انفردت به الامامية به وان كان الفقهاء قد رويوا
 عن ابن عباس رضي الله عنهما موافقا في ذلك تحليل لحوم الجوار اهلية وحرامها
 سائر الفقهاء وانتهوا في ذلك الى ان ابن القسوم روى عن مالك ان الجوار الوحشي اذا
 استأنس فصارت عليه كالمملوك لا يؤكل وان خالف مالك سائر
 الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتزدد ان اصل فيما فيه منفعة ولا مضرة
 الا باحتة لحوم الجوار اهلية بهذه الصفة فان ادعوا مضرة من جهة الخطر
 لها والذي عنها فانما يفرعون الى اخبار احاد ليست حجة في مثل ذلك وهي معارضة
 بامثالها ويمكن ايضا ان يستدل على ذلك بقوله تعالى لا تأكلوا مما اوتى الى محرما
 على طاعته يطعمه الآية فان احتجوا عليه بقوله تعالى وللعنيل والبغال والحمير لكرهوها
 وزينة وان تقع اخبارها للركوب وللزينة لا للأكل قلنا لهم قوله تعالى انما للزينة
 لا يمنع ان يكون لغيرة ذلك المأوى الى قول القائل قد اعطيتك هذا الثوب لثيابه
 لا يمنع من جواز بيعه له وهبته ولا انتفاع به من وجوه شتى وان المقصود بالخنيل
 والحمير الركوب والزينة وليس اكل لحومها مقصود فيها ثم انه لا يتنع من الخيل

على الخيل والخنيل وان لم يذكر الخيل وانما خص الركوب والزينة بالذكر واكثر الفقهاء
 يجيزون اكل لحوم الخنيل ولزينة تضمن الآية ذكر الركوب والزينة خاصة مطلقا
 لحوم الخنيل وكذلك الحمير فان استدلوا بما يروونه عن ابن عباس رضي الله
 عنه في رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لحوم الخنيل واسم لحوم الخنيل ان تؤكل وايضا بارواه
 خالدا بن الوليد قال كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في خيبر فقالوا لا تأكلوا اموال المعاهد
 الا بحقة وحرام عليكم الجوار اهلية وبغالها وما يرويه اشروع النبي صلى الله عليه وسلم انه روى عن
 لحوم الحمير وقال انها رجس والجواب عن ذلك ان هذه اخبار احاد والعمل بها في
 الشريعة عندنا غير جائز ولا يجوز مع ذلك ان نرجح بها عن ظاهر الكتاب ونحوها
 من الاخبار التي تروى بها الامامية ما لا يخصى ومما يرويه مخالفنا ما روى عنه غالب
 الحسن قال قلت يا رسول الله لم يبق من مالي الا الخنزير فقال صلى الله عليه وسلم اطعم اهلك من
 مالك فقلت انما نهيت عن حوالى القرى وهذا لا محالة معارض لاخبارهم كلها
 ثم يمكن ان يقال في تلك الاخبار ان سبب النهي عن لحوم الجوار اهلية لاجل الظاهر
 قلناه في ذلك الزمان كما انه نهي عن لحوم الخنيل لهذه العلة وقد روى عن ابن عباس
 رضي الله عنه انه قال انما نهى عن لحوم الخنيل ليقول الظاهر فقوى هذا الثاني لهذه الرواية
 فاما الخبر الذي تضمن انها رجس فالرجس والزنج والنجس واحد في الشرعية و
 لا يحصل من اهل الشريعة يذهب الى ان الجوار اهل على العين **سنة** ومما
 انفردت به الامامية تحليل لحوم البغال وبقي الفقهاء على حظر ذلك وروى عن
 الحسن البصري انه ذهب الى اباحة لحوم البغال وهذه موافقة للامامية وكل شئ
 دللنا به على اباحة لحوم البغال وهذه الجوار اهلية فهو بعيه دليل على اباحة

لحوم البغال وايضا فقد لنا على ابحاثه لحوم الجور الاعلية وكل من اباح لحومها
 اباح لحوم البغال والتقذة بين الامرين خروجه عن الاجماع **مسئلة**
 وما انفردت به الامامية القول بان الجنين الذي يوجد في بطن امه بعد ذلك
 على ضربين ان كان كاملا وعلامة كانه ان يثبت شعره ان كان من ذوات الشعر
 او يظهر بوه ان كان من ذوات الاوبال فانه يحل كله ودكا امه دكا له وان
 لم يبلغ الحد الذي ذكرنا وجب ان يذكر ذكاة مفردة ان خرج حيا فان لم يخرج
 حيا لم يוכל وانما كان هذا انفرا دكا ان الشافعي ومن وافقه يذهب الى ان ذكاة
 الجنين ذكاة امه على كل حال دللنا الاجماع المتردد وان ثبت ان تبقى على بعض
 المسائل المتقدمة مثل وجوب التسمية على كل وجه او وجوب استقبال القبلة وان
 احدا من الامم لم يفرق بين المستلثين وليس لهم ان يحقوا علينا ما يروونه
 عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله ذكاة الجنين ذكاة امه ولم يفرق بين الكامل من الاجنة
 وغير الكامل وما يروونه ايضا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن البقرة والشاة ينهبان
 فيوجد في بطنها جنين انا كذا ونلقبه فقال كلوا ان شئتم ولم يفصل كما فصلت
 الامامية قلنا قد روي في ان اخبار الاحاد ليست حجة في الشرع وان هذا ما انفرد
 به الحق لقولهم وبان ما يروونه الامامية في ذلك ولو سلمنا ذلك لكان لنا ان
 نقول في الخبر الاول لا يخلوا من ان يكون تاويل على ما تاوله الشافعي عليه من ان للولد
 ذكاة الجنين هي ذكاة امه وان يصير الحكم الذكاة لذكاتها وان كان كذلك حملناه
 على الجنين الكامل الذي قد ثبت عليه الشعر والوبر وخصصنا عموم ما دللنا على
 ذكرناها او يكون التاويل على ما تاوله ابو حنيفة من ان ذكك على سبيل التشبيه

وكانوا يروونه
 عن النبي صلى الله عليه وسلم
 من قوله ذكاة الجنين
 ذكاة امه ولم يفرق
 بين الكامل من الاجنة
 وغير الكامل وما يروونه
 ايضا عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه سئل عن البقرة والشاة
 ينهبان فيوجد في بطنها
 جنين انا كذا ونلقبه فقال
 كلوا ان شئتم ولم يفصل
 كما فصلت الامامية قلنا
 قد روي في ان اخبار الاحاد
 ليست حجة في الشرع وان
 هذا ما انفرد به الحق

وانما المراد بالخبر ان ذكاة الجنين مثله وما تاوله ذكاة امه في الذبح فيحل ذلك
 على الجنين الذي يخرج من بطن امه حيا وذكاة ما اخرج كذلك واجبة
 لذكاة الام ويقوى تاويل الشافعي وان كنا قد بينا مخرج مذهبنا على تاويل
 ابو حنيفة ان لفظ الجنين مشتق من الاجتنان وهو الاستتار وهو انما
 يسمى بهذا الاسم في حال كونه في بطن امه واذا ظهر الى الدنيا استحق هذا
 الاسم على الحقيقة وسمى بذلك مجازا من حيث كان جنينا قبل حال ظهوره فكيف
 يجوز ان يكون المراد ان الجنين اذا اخرج حيا ذكك كذا ذكاة امه وهو لا يستحق
 هذا الاسم بعد خروجه فلا شبه ان يكون المراد ان ذكاة امه تعدى اليه في
 الحكم وهو جنين في البطن ومن وجه اخر وهو ان تخصيص الام بالذكر لا بد له من
 فائدة واذا حل على ان ذكاتها ذكاة الجنين لا بد له من فائدة واذا حل على ان المراد
 ان الجنين يذبح اذا اخرج حيا كما يفعل بامه لم يند هذا التخصيص بالام لان
 الام من الذبايح كلها كالام في هذا المعنى فلا معنى للتخصيص فان قيل قد روي
 هذا الخبر بالنصب ومع النصب لا بد من التسمية فكانه قال ذكاة الجنين لذكاة
 امه اسقط الكاف تعدى الفعل الى لفظ ذكاة فان نصبت قلنا قد بينا ان حل
 للخبر على التشبيه يخرج على مذهبنا فاعطينا في النصب الامثل ما عطينا بالرفع على
 ان اصحاب الشافعي قد اجابوا عن رواية النصب بعد ان دفعوا ظاهرها واستأجروا
 ومساواتها للرواية بالرفع فان قالوا ان النصب يمكن ان يكون وجهه ان يقتل
 فيه ذكاة الجنين بذكاة امه او ذكاة امه فلما اسقط حرف الجر وجب النصب
 فلم يخص النصب للتشبيه على كل حال فاما الخبر الآخر الذي يفهم كلوا ان

شيعته فاجلحة على الجئين الذي قد تكامل واشهروا وبروتوك عوم الظاهر
بالادلة **مسند** ومما انفردت به الامامية تحريم اكل الطحال والقضيب و
الخصيتين والرحم والمثانة ويكرهون الكليتين وخالف باقي الفقهاء في ذلك
والصحيح على صحة ما ذهبوا اليه الاجماع الذي تروى وان ثبت ان تبني هذه
المسئلة على بعض المسائل المتقدمة التي عليها دليل ظاهري وان احلها من
الامة ما فرت بين المسئلتين **كتاب الاشربة** ومما انفردت به
الامامية القول بتحريم الفقاع وان جار مجرى الخمر في جميع الاحكام من حد شاربها
ورد شهادته وفي نجاستها وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة الاجماع المتردد
وان ثبت ان تبني هذه المسئلة على بعض ما تقدم من المسائل التي فيها ظاهر كتاب
الله فقلت وما يعارض به الخلق من ما روي عن ثقاتهم ورجالهم من تحريم الفقاع
لان الذي ترويه الشيعة وتختص به من الروايات في هذا الباب يمكنهم ان يقولوا
لا نعرف هؤلاء ولا يثبت بروايتهم ذلك ما رواه ابو عبد القاسم بن سلام قال
حدثنا ابو الاسود عن ابن ابي عمير عن وراج السهمي وروي الساجي صاحب كتاب
اختلاف الفقهاء قال حدثنا سليمان بن داود قال اخبرنا ابن وهب قال
اخبرني عمر بن الخطاب ان دراجا بالاسهمي حدثه واجتمعنا على ان دراجا قال ان
عمر بن الخطاب حدثنا عن ام جبيب زوجة النبي صلى الله عليه وآله ان ناسا من اهل اليمن قد دعوا
على رسول الله صلى الله عليه وآله لتعليم الصلوة والسنن والفرائض فقالوا يا رسول الله ان
لنا ناسا يا نضر بن النخعي والشعير فقال عطاء الغبير فقالوا نعم قال عطاء لا تطعموه
قال الساجي في حديثه قال عطاء ذلك ثلثا وقال ابو عبد القاسم بن سلام لم يلا

96
كان بعد يومين ذكروها له فقال الغبير قالوا نعم قال عطاء لا تطعموها ثم لما
ارادوا ان يطعموها سألوه عطاء ايضا فقال الغبير قالوا نعم قال لا تطعموها قالوا
فانهم يدعونهم فقال عطاء من لم يتركها فاضربوا عنقه وروي ابو عبيد ايضا عن
ابن سريج عن محمد بن جعفر عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار ان النبي صلى الله عليه وآله
عن الغبير اقرى عنها وقال اخبرنيها وقال قال زيد بن اسلم ولا تسكره هي وهذا
الاسم يخص الفقاع به يعني المشربة له من لغة العرب قال ابن الرومي وهو
من لا يطعن عليه في علم اللغة العربية وكان مشهورا بالتقدم فيها ويروي عنه انه
قال لبعض رواة وقد عمل ابن الرومي لكن بها اب العباس فقلت فان رد عليك شيئا
من الاطراب فيها فالذي يروى ان رد عليك شيئا من اللغة فلا تذكره
ولا يتجاسر به اب العباس تغلب على هذا القول الاستقدم او مساو في علم اللغة
وابيات الروي اسقى الاسكره للصبر في جعصلفونه واجعل الفيل
قيد اخلي لي بعصونه انها صفاء اعلاه وسكنا لبطونه واراد بالاسكره القمام
والجعصلفون الخنزير الذي يشرب فيه والفقاع والسبير البارد واليقع الشراب ذكره
اصحاب الحديث من طريق معروفة ان قوما من العرب سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشراب
المختل من الفخ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله نعم اسكره قالوا نعم فقال عطاء لا تقر به ولم يسل عن الشراب
المختل من الشعير عن الاسكار بل حرم ذلك على الاطلاق وحرم الشراب المختل اذا كانت
مسكرة فاذ لك على ان الغبير محرمه كالخمر وقد روى اصحاب الحديث من العامة في
كتبهم المشربة ان عبد الله الاسهمي كان يكره الفقاع وقال احمد بن حنبل وكان ابن
المبارك يكرهه وقال احمد بن حنبل ابو عبد الله المدني قال كان مالك بن انس يكره

الفقاع ويكره ان يباع في الاسواق وكان يزيد بن هرون يكرهه وقال احمد وحديثا
عبد الجبار بن محمد الخطابي عن سموة قال للغيري الذي نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الفقاع وقال ابو
هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير واحد احسن فهو خمر وقال زيد بن اسلم الغبير الذي
نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاسكرنة خمر الغبيشة واذا كانت هذه رواياتهم وافوا بشيخهم
وتتقدم اصحاب حديثهم فما المانع لهم من تحريم الفقاع وهم يقولون اخبارنا ما
ما هو اضعف مما ذكرناه وكيف يستحسنون الشناعة على الامامية في تحريم الفقاع
ومالك ابن انس وهو شيخ الفقهاء واصحاب الحديث نهي عنه وعن بعده وكذلك
ابن المبارك ويزيد ابن الهرون شيئا واصحاب الحديث لولا العصية واتباع القوي
نعموا بالله منها **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان الخمر محرمة على الناس
كل في كل كتاب نزول وان تحريمها لم يكن متقدما وخالف باقي الفقهاء في ذلك
وذهبوا الى انها متجددة التحريم دليلنا على صحة مذهبنا اليه اجماع الطائفة فانهم
لا يختلفون فيما ذكرناه ولك ايضا ان تبني هذه المسئلة على بعض المسائل المتقدمة
التي فيها ظاهر كتاب او ما شابهه ومن يتبين ذلك ان احد امن المسلمين ما
فرق بين المسلمين وان التفرقة بينهما خلاف الاجماع فان رضيا بما روي وروى من النجاسة
الواردة بتجديد تحريم الخمر وذكرنا اسباب تحريمها اخبارا واحدة ضعيفة لا توجب علما
ولا اعتقاد ولا يترك ما يترك ما ذكرناه من الادلة القاطعة بمثل هذه الاخبار وما
ما تميم اليهود والنصارى انبياءهم لها واكدب منهم كاذبوا على انبياءهم في كل شيء
كن بهم المسلمون فيه ولا حجة فيما يدعيه هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذابين
مسألة وعند الامامية اذا انتقلت الخمر خلأ بفنئنها او بفعل ذي اذ طرح

فيها ما ينقلب به الى الخمر حلت وخالف الشافعي ومالك في ذلك وابو حنيفة يوجب
للامامية فيما حكينا الا انه يزيد عليهم فيقولون فمن الخمر في كل فحل عليها
حتى لا يوجد حكم للخمر بذلك يحل وعند الامامية ان ذلك لا يجوز في كل ما ينقلب
للخمر الى الخمر لم يحل فكانت هذه افردوا ومن ابو حنيفة بانهم استمعوا ما جازوا على بعض
الوجوه وان وافقوه على الانتقال الخمر الى الخمر فيما ذكر هذه المسئلة في الانفراد
دليلا بعد الاجماع المتروك ان التحريم انما ينال ما هو خمر وما انقلب خلأ فخرج
من ان يكون خمر وانما لا خلاف في اباحة الخمر واسم الخمر يتناول ما هو على صفة خمر
ولا فرق بين اسباب حصوله ويقال لاصحاب ابو حنيفة انهم يفرقون بين غلبة الخمر
في تحليلها وبين غلبة الماء عليها او غيره من المايعات او الجامدات حتى لا يوجد لها
طما ولا يباحة فان فرقوا بين الامرين بان الخمر ينقلب الى الخمر ولا ينقلب الى غيره
من المايعات او الجامدات قلنا كلامنا فيما على الانتقال والخمر اذا بقيت في الخل الكثير
فما انقلبت في الحال الى الخمر بل عينها باقية وكذلك في الماء فما الفرق بين ان يلقى فيها
ينقلب اليه وبين ما لا ينقلب اليه اذا كانت في الحال موجودة **مسألة** وما
يظن قبل التماس انفرد الامامية القول بتجليل شرب ابوال ابل وكل اكل لحم من
البهائم اما البدوي لا غيره وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر
وقال محمد بن الحسن في البول خاصة مثل قولنا وخالف في الروث وقال ابو حنيفة
وابو يوسف والشافعي يقول ما كل لحم نجس وروث ايضا كذا ستم ذلك مما لا يוכל
لحمه والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتروك ان الاصل فيما يוכל ويشرب
في العقل لا باحة وعلى من ذهب الى الخطر دليل شرعي ولن يجده ذلك في بول ما يוכל

الحمد لانهم انما يعتمدون على اخبار واحد وقد بينا ان اخبار الواحد اذا سلمت من المعاصيات
 والقدوح لا يعمل بها في الشريعة ثم اخبارهم هذه معارضة باخبار تروى بها ثقاتهم
 ورجالهم يتضمن الاباحة وسجي الكلام في تفصيل هذه الجملة بان بول ما يוכלل الحمة
 طاهر غير نجس وكل من قال طهارته يجوز شربه ولا احد ينسب اليه طهارته و
 المنع من شربه والذي يدل على طهارته ان الاصل الطهارة والنجاسة هي التي تحتاج
 فيها الى دليل شرعي ومن طلب ذلك لم يجد وما يجوز ان يعارض فيه بخالفينا
 في هذه المسئلة ما يروونه عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ما اكل لحمه
 فلا بأس بول ما يروونه ايضا عن حميد بن انس ان قوما من عوبية قدموا على
 النبي صلى الله عليه وآله المدينة فاستوخوها فانتفخت جوفهم فبعثهم النبي صلى الله عليه وآله لقاح الصدقة
 ليشرعوا من ابوالها وايضا فان النبي صلى الله عليه وآله طاف بالبقيع واكب على راحلته في جميع
 الروايات ويد الراحلة وجعلها لا تخلو من بولها وروثها ايضا هذا هو الراجح
 الاظهر فلو كان ذلك نجسا لتركه المسجد عنه فان قيل قوله لا بأس
 به لا يدل على الطهارة وانما يقتضي حقه حكمه عن غيره الا ترى انه لا يجوز ان يقال
 في مثل هذه اللفظة فيما لا شبهة في طهارته واباحته قلنا لا يجوز ان تخل هذه
 الاعلى الطهارة والاباحة لان اهل الشريعة ما جرت عادتهم بان يقولوا فيما
 حصره ثابت انه لا بأس به على ان بعض النجاسات قد تكون اخف حكما من بعض
 ولا يقال فيه لا بأس وانما يجوز ان تدخل هذه اللفظة في الجمع على طهارته وآب
 لان العادة جرت بدخولها فيما هو مباح طاهر على اختلاف فيه ودخول
 شبهة في حكمه فان قالوا في حديث العريش انه عثر انما اباحهم شرب ابوالابل

في حال الضرورة وعلى سبيل التماس او كاخل الميتة مع الضرورة قلنا لو كانت
 في حال الموصف بلحج ابوالابل باحة في اوقاتنا هذه وابوحيفة يمنع من ذلك
 وانما يجوز ابو يوسف والشافعي واذا بطل اعتراض ابو يوسف والنجيفة
 فالذي يبطل اعتراض ابو يوسف والشافعي وجهان احدهما ان النبي صلى الله عليه وآله لم يمت
 كان اباح ذلك لضرورة لوقف عليه وبين اختصاصه بالضرورة والوجوب
 ما روي عنه ان الله لم يجعل شفاكم فيما حرم عليكم ولهذا الذي ذكرناه تاول
 قوله فيما امر كبير ومنافع للناس وامهسا اكبر من نفعها على ان المنافع ههنا
 في المكاسب وان قالوا البيح في حال الاضطرار لم يتناوله هذا الخبر الذي رويوه
 لانه انما يقتضي به الشفاعة ما تحريمه ثابت وما تدرعوا اليه الضرورة لا يكون
 حراما بل مباحا قلنا الظاهر يقتضي نفي الشفاعة حرم في سائر الاوقات و
 تخفيف التحريم في حالة دون اخرى عدول عن الظاهر فان قيل معنى شفاؤكم
 ليس بقصور على المحرمات بل في المباحات لكم منذ وحتة قلنا هذا ايضا تخصيص
 للضرورة عدول عن ظاهره فان احتج علينا بما قلنا في نجاسة البول بما يروونه عن
 النبي صلى الله عليه وآله من قوله انما يغسل الثوب من البول والدم والمثى وانه عام في سائر
 الابوال وما يورثه بفسله وجوبا لا يكون الا نجسا واما ما يجوز شربه
 وما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله انه مرتب بغيره فقالوا انما يعديان وما يعديان في
 كثير اما احدهما فكان يمشي بالقيمة واما الاخر فكان لا يستبرئ من البول
 وهذا عام في جميع الابوال وما يروونه عثر استقرهوا من البول فان عامة
 عذاب القبر منه فيقال لهم قد بقي ان اخبار الواحد ليست بحجة في الشريعة

اذا اختلفت من المعارضات فارجحناهم هذه معارضة بايروونه من طرفكم وقد
ذكرنا بعضه واما ما يروونه عن من طرفنا ما لا يحصى كثره واذا سلمنا هذه الا
خبار ولم نقاضها بما يستحق الاحتجاج بها كان لنا ان نخل الخبر الاول على ما هو
يخس من الابوال كقول الانسان وبول ما لا يؤكل لحمه ويجب هذا التخصيص
لما في الأدلة التي ذكرناها والشافعي لا يمكنه الاستدلال بهذا الخبر لانه لا يوجب
غسل المني لانه صفة ظاهرة ولا بد له ايضا من تخصيص لفظة البول لانه يرى ان
بول الرضيع لا يجب غسله واما ابو حنيفة فلا بد له من تخصيص ايضا وحله على
الدم والبول الكثيرين لانه لا يوجب غسل القليل منهما لانه يرى ان بول الرضيع طاهر
ويعد من ظاهره ايضا في المني لانه لا يوجب غسله وانما يوجب فركه وقد اجمعا
كلنا على تخصيص هذا الخبر فيقال لهم في الخبر الثاني قد روى هذا الخبر على خلاف ما
حكيم لانه روى انه كان لا يقره من بوله وروى ايضا انه كان لا يستبرئ من البول
والاستبراء من البول يخص بوله لا بول غيره وليس لهم ان يخالفوا ذلك فيقولوا
ان الاستبراء هو للتباعد وقد يلزمه التباعد والتنزه عن بوله وبول غيره ولهذا
يقال الاستبراء اما اذا تباعد عنها ليعرف براءة رحمها وذلك ان الاستبراء
معتبر فيه باصل وضع اللفظة اذا كان في تصرف الشرح قد استقر على ما يتخصو
فقد علمنا ان القائل اذا قال فلان لا يستبرئ من البول او استبراء من البول لا
يذم عنه الا بوله دون بول غيره على ان الظاهر للخبر لو كان عالما على ما روي له وجب
تخصيصه بالأدلة التي ذكرناها على ان في هذا الخبر ما يقتضي الاختصاص ببول
ما لا يؤكل لحمه لانه يتضمن الوعيد وذكر العذاب وعند من خالفنا ان مسائل

الاجتهاد لا يستحق فيها الوعيد فان قالوا لم يلحق الوعيد من حيث لا يتنبه
فقط بل من حيث لا يتنبه عن البول مع اعتقاده نجاسته ومن فعل ذلك لم يلحقه
الوعيد لا بحالة قلنا هذا عدول عن الظاهر وبعد هذا التأويل يسقط استدلالكم
بالخبر لان تقدير الكلام على هذا التأويل انه يعذب لانه كان لا يتنبه عن البول مع
اعتقاده نجاسته وهذا لا يدل على نجاسته كل بول وانما يدل على خطأ من اقدم
على ما يعتقد فيه ولم يجنب ما يعتقد نجاسته لان الفاعل كذلك في حكم من فعل
الشيء فاين دليلكم على نجاسته جميع ابوال وهو المقصود في المسئلة على ان في
الخبر اختلاف ظاهر لانه مضمون انما يعذب ان وما يعذب بان على كثير وذكرنا
لان العذاب لا يكون الا على الكبار وما ليس كبير فلا عذاب على فاعله عند من جعل
في المعاصي كباير وصغار من غير اضافة ولا يصح ايضا على مذهب القائلين
بالارجح انهم يعتقدون ان جميع المعاصي كباير وان يستحق العذاب على كل شيء
منها ومن ذهب الى المذهب لا يتيقن اسم الكبيرة عن شيء من المعاصي وانما يقول
على سبيل الاضافة هذه المعصية اصغر من تلك واما مع الافراد بالذكر فالكل
عندنا كباير واما الخبر الاخير الذي تعلقوا به فكلنا منا عليه كالكل في الخبر الذي
تقدمه بلا فصل ولا معنى لاعادته **مسئلة** ومما انفردت به الامامية انه يجوز
لبس الثوب الحريري اذا كان في خلالة شيء من القطن او الكتان وان لم يكن غالبا
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب ابو حنيفة واصحابه الى انها يجوز لبس
الحرير اذا كان سدا والجمعة من القطن او الكتان ولم يجزه اذا كانت الصفة أكثر
وحكى الطحاوي عن الشافعي انه اباح لبس قبا محشو بقرقان لان القربا طين

والذي يدل على صحة مذهبا بعد الاجماع المترددان النبي صلى الله عليه وآله الخا من لبس
الحري وهذا الاسم انما يتناول ما كان محضاً دون ما اختلط بغيره والثوب
الذي فيه قطن او كتان ليس بحري محض فجاز لبسه والصلوة فيه واذا ذهبوا
الى ان الثوب الذي لحمته قطن وسداً حرياً يجوز لبسه لانه ليس بحري محض
وكذلك ما كان بعضه قطناً وان لم تكن جميع الامة فان قيل هذا يقتضي انه لو
كان في الثوب خيط واحد من قطن او كتان جاز لبسه قلنا ظاهر الذي عن لبس
الحري المحض يقتضي ذلك الا ان يمنع فيه مانع غيره والاولى ان يكون الخيط او الخط
غير بصيرة بها ولا اثر لسلها فاما اذا كان متعدياً المثلث مثل ان له نسبة الى الثوب
بخمسين او سدهن او عشرين فانه يخرج من ان يكون محضاً والعجب كله من
قول الشافعي في حشو الثوب المحض الذي يتناوله بلاد شبهة نهي النبي صلى الله عليه وآله
تأثير لكون الحشو باطلاً غير ظاهر ولا ترى ان بطان الجبة اذا كانت حرياً
محضاً لم يجز لبسها وان كانت البطانة لا تظهر للعين كظهور الطهارة هذا بعد
شد يد **مسألة** وما كانت الامامية منفردة به ان جلود الميتة من جميع
الحيوان لا يطهر بالدباغ وقد وردت لهم رواية ضعيفة يجوز اتخاذ جلود الميتة
ما لم يكن كلباً او خنزيراً بعد الدباغ ايها وان كانت الصلوة فيها لا تجوز والمعمل
على الاول وخالف الشيعة جميع الفقهاء الا احمد بن حنبل فقد حكى عنه ان الميتة
لا تطهر بالدباغ دليلنا بعد الاجماع المتردد قوله نعم حرمت عليكم الميتة والتقديم
يجب ان يتناول كل بعض من اواخر الميتة حلت للحيوة ثم فارقت والجسد بهذا
الصنعة بعد الدباغ وقيل يجب ان يحرم الانتفاع بعد الانتفاع لان اسم الميتة

وما يجوز ان تذكر على سبيل المعارضة لهو ما رويوه وسطاً وفي كتبهم عن النبي
صلى الله عليه وآله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وعموم هذا الخبر
يقتضي تحريم الانتفاع بهذا بعد الدباغ وقول بعضهم ان اسم الاهاب يختص بالجلد
قبل الدباغ ولا يستحقه بعد غلط مغش لأن الاهاب اسم للجلد في الحالين و
غير مختص باحدهما ولو جاز ان يدعى في الاهاب اختصاص جاز ان يدعى
في الجلد مثل ذلك فان اعترضوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من ذلك وما
رويناه من الاخبار التي لا تقتضي في هذا المعنى ولو لم يطر هذا الخبر على ظاهر
القرآن لكفى وقد يجوز ان يجعل الخبران على الخصوص وان يدعى بقوله اي اهاب في
فقد علم المذكي دون الميتة **كتاب البيوع والربا والعقود**
ومتا انفردت به الامامية ان الخيار ثبت للمتبايعين في بيع الحيوان خاصة ثلاثة
ايام وان لم يشرط وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الحيوان كغيره
لا يثبت للخيار الا بان يشترط دليلنا الاجماع المتردد ويكن ايضاً ان يكون الثوب
في ثبوت هذا الخيار خاصة ان العيوب فيه اخفى والتعاب فيه اقوى ففسخ فيه
ولم يفسخ في غيره وليس لخالف ان يقول كيف ثبت بين المتبايعين خيار
من غير ان يشرطه وذلك انه اذا جاز ان يثبت خيار المجلس من غير اشتراط اجل
ايضاً ان يثبت الخيار الذي ذكرناه وان لم يشرط **مسألة** ومعاظن افراد الاتا
به ولها فيه موافق القول بان المتبايعين ان يشترطوا من الخيار اكثر من ثلاثة
ايام بعد ان يكون مدة معدودة وافقه في ذلك ابن ابي عمير وابو يوسف
والاوزاعي وجوزوا ان يكون الخيار شهراً او اكثر كالأجل وقال مالك يجوز على

حسب ما تدعو الحاجة اليه في الوقوف على البيع وتامر حاله وحكي عن الحسن ابن
حي انه قال اذا اشترى الرجل الشيء فقال له البائع اذهب فانت فيه بالخيار فهو
بالخيار اذن احق تقول قد رضيت وذهب ابو حنيفة وزهرا لانه لا يجوز ان
يشترط الخيار اكثر من ثلث فان فعل فسد البيع وهو قول الشافعي دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فان خيار الشرط انما وضع لتامر حال البيع
وقد تختلف احوال تامله في الطول والقصر جانبا ان يند على الثلث كما جاز ان
ينقص عنها ولا يلزم على ذلك ان يثبت بلا انقطاع لان ذلك ينقص الغرض
بالبيع فان اعترض الخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم من انه قال الخيار ثلث وللجواب
عن ذلك ان هذا خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا يعمل عليها في الشريعة
وبانها من الاخبار الواردة بحواز الخيار اكثر من ثلثة ايام ولان قوله في الخيار ثلثة
ايام لا يمنع من زيادة عليها كما لم يمنع من نقصان عنها فاذا زادت خيار الشرط
على الثلثة غرر ودخول الغرر في البيع يفسدها قلنا وبجوابه في الثلثة ايضا
غرر لانه لا يندى في هذه المدة ليحصل له البيع ولا يحصل ومع ذلك فقد جاز البيع
مع ثبوت هذا الغرر ومما انفردت به الامامية القول بجواز شرط العبد
الا بقرع غيره ولا يشتري وحده الا اذا كان بحيث لا يتقدر عليه المشتري
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى انه لا يجوز بيع الا بقرع على كل حال ما روي
عن عثمان بن النخعي انه قال لا بأس ببيع الا بقرع والبصير الشارح وان هلك فهو من مال
المشتري وهذا كما لموافقة للامامية والادليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ومعلوم
غيره كما شرحت الامامية والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ومعلوم

عائشة

مخالفتنا في منع بيعه على انه بيع غرر وان ثبتا عن بعض المغرور وما عولوا
على انه مبيع غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه كما سلمك في الماء والطير في
الهوا وهذا ليس بصحيح لان هذا البيع يخرجه من ان يكون غرر لا نقام
غيره اليه كبيع الثمرة الموجودة بعضها والمتوقع وجود باقيها وهذا هو الجواب عن
قياسهم وان كان قد بينا ان القياس لا مدخل له في الشريعة لانه يمكن تسليم جميع
الثمرات التي وقع عليها العقد في وقت الصفقة وان كان العقد جائزا فان قيل نحن
نخالف في ذلك ولا يجوز ان يبيع ثمره معدوم مع موجوده قلنا اما ما لك فانه
يوافقنا على هذا الموضع ونجتنا على من خالفنا فيه انه لا خلاف في ان طلع الثمرة
الذي لم يوتر داخل في البيع معها وان كان في الحال معدوما فكيف يدعى ان يبيع
معدوم وموجود لا يجوز ومما انفردت به الامامية القول بتحريم
الفقاع واتباعه وكل الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي عن مالك كراهية بيع
الفقاع دليلنا الاجماع المتردد وايضا ان ثبت في هذه المسئلة على تحريمه فتقول
قد ثبت حظر شره به وكل من حظر شره به حظر ابتياعه وبيعه والفرقة بين الامرين
خروج عن اجماع الامامة ومما انفردت به الامامية ان ابتاع شيئا
معيثا بثمان معين ولم يقبضه ولا قبض ثمنه وفارق البائع بعد العقد ليضي
ويشده الثمن فالمبتاع احق به ما بينه وبين ثلثة ايام فان حضرت ثلثة ايام ولم
يقبض المبتاع تحق به الثمن كان البائع بالخيار ان شاء فسخ البيع وابعده من غيره وان
شاء طالبه بالثمن على التحويل والوفاء وليس للمبتاع على البائع في ذلك خيار فلو هلك
المبيع في مدة ايام الثلثة كان من مال المبتاع دون البائع فان قلت بعد

ايام كان من مال البايع وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقل احد منهم بالثلاثة
الذي رتبناه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع للتردد وانما قلنا ان المتابع
احق به ما بينه وبين ثلاثة ايام لانه بالاتباع واشترط ان ينقد الثمن الذي
مضى في احضاره فذلك عليه تعجيل الثمن فاذا لم يحضره في هذه المدة للفقهاء
فكانه يرجع عن الاتباع ولم يتيق بالشرط الذي شرطه من تعجيل الثمن وصاد البايع
بالخيار ان شاء فسخ وان شاء طالب بالثمن وانما جعلنا المبيع اذا هلك في الايام
الثلاثة من مال المتابع لان العقد قد ثبت بينهما وقد حكى عن مالك انه كان
يقول في الدابة اذا احبسها البايع حتى يقبض الثمن فهلكت في من مال المتابع
وذلك اذا كان بيعا على النقد فان كان على غير النقد فهو من مال البايع وهذا
موافق للامامية من بعض الوجوه وقد قلنا انه ان هلك بعد الثلاثة ايام كان
من مال البايع لا يتباخي الثمن عنه قد صاد لمالك به واحق بالصرف فيه فان
هلك فمن ماله ومما انفردت به الامامية القول بان من اتبع
شيدا وشرط للخيار ولم يسه وقت ولا اجل مخصوصا بل اطلقه اطلاقا
فان له الخيار ما بينه وبين ثلاثة ايام ثم لا خيار له بعد ذلك وباقي الفقهاء
في ذلك لان الاحنفية يذهبون الى انه اذا بشرط الخيار الى غير مدة معلومة فالبيع
فاسد فان اجازته في الثلاثة جازعته في حنفية خاصة وان لم يجزه حتى
مضت الثلاثة ايام لم يكن له ان يخير وقال ابو يوسف ومحمد ان يجيز بعد
الثلاثة وقال مالك ان لم يجز للخيار وقتا معلوما وجعل له من الخيار
مثل ما يكون في تلك الساعة وقال الحسن ابن صالح ابن حنبل اذا بيعت

اجل الخيار كان له الخيار ابدًا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر
ويمكن ان نقول الوجه مع اطلاق الخيار في صفة الثلاثة ايام ان هذه المدة هي
المعهودة المعروفة في الشريعة لان تصرف الخيار فيها والكلام اذا اطلق وجعله
على المعهود للمالوف فيه ومما انفردت به الامامية القول بان من
اتبع امته فوجد بها عيبا ما عرفة من قبل بعد ان وطئها لم يكن له ردها ولا
لدارش العيب الا ان يكون عيبها من قبل فله ردها مع الوطئ ويرد معها اذا وطئها
نصف عشر قيمتها وخالف باقي الفقهاء في ذلك فذهب الشافعي الى انه اذا اتبع امته
ثلاثا فوطئها لم يصاب بها عيبا فله ردها فلا مرد عليه وقال ابن ابي ليلى يرد بها العيب
ويرد معها المهر لاجل الوطئ وقد روي ذلك عن عمر وذهب النخعي والثوري
وابو حنيفة واصحابه الى انه لا يملك الرد بالعيب بل يسكنها ويأخذ الارش والفرد
الامامية بالقول الذي ذكرناه فظاهر دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع للتردد
وليس يجزى وطئ الثيب يجزى وطئ البكر لان وطئ البكر فيه اكلان لمعتمها وليس
كذلك الثيب ويمكن ان يكون الفرق بين الخمل وغيره من العيوب ان الخمل الفحش
العيوب واعظمها فجاز ان يتغلظ حكمه على باقي العيوب ومما اظن
انفراد الامامية وقد وافقها فيه غيرها القول بجواز بيع الانسان الشاة والبعير
ويشترط راسه واجله او عضوا من اعضائه وروي ابن القيس عن مالك
انه اذا باع شاة فاستثنى ثلثا او ربعا او نصف او فخذ او صوفا او شعرا او
كراغا فانه ان استثنى ثلثا او ربعا او نصف فلا بأس بذلك وان استثنى جلدا
او راسا فان كان مسافرا فلا بأس به وان كان حاضرا فلا خير فيه وهذه الرواية

موافقة الامامية في السفر فلما نعرف فرقا بين السفر والحضر في هذا الموضع
وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز ذلك البتة وهو قول الثوري وقال الشافعي
لا يجوز ان يبيع الرجل الشاة ويستثنى منها جلد او لا غيره في سفره لا حضره
على ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان هذا العقد يقع عليه اسم البيع باستثنائه
ان يدخل في عموم قوله تعالى وحل الله البيع وحرم الربوا وليس يمكن ان يدعى في ذلك
جها له فان الاعضاء متميزة منفردة من غيرها وليس يجري مجرى غيرها ما يقع فيه
الاشتراك والاختلاط
في الربا وما انفردت به الامامية القول
بانه لا ربا بين الولد والوالدة ولا بين الزوج وزوجته ولا بين الذي والمسلم ولا بين
العبد ومولاه وخالف باقي الفقهاء في ذلك واشتدوا الربا بين كل من عدناه وقد
كتبت قد يما في جواب مسائل وردت من الموصل ما ولت الاخيار التي ترونها
اصحابنا المتضمنة للربا بين من ذكرناه على ان المراد بذلك وان كان بلفظ الغنم
معنى الامر كما قال يجب ان يقع بين من ذكرناه ربا كما قال في ومن دخله كانت
امسا وكقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقوله ع العارية مردودة
والزعيم غارم ومعنى ذلك كله الامر الذي وان كان بلفظ الغنم واما العبد
وسيده فلا شبهة في نفي الربا بينهما لان العبد لا يملك شيئا والمال الذي في يده
مال لسيد ولا يدخل بين الامتلاك ونفسه ولهذا ذهب اصحابنا الى ان العبد
اذا كان لمولاه شريك فيه حرم الربا بينه وبينه واعتقدنا في ضرورة هذا المذهب
على عموم ظاهر القرآن والله الله تعزى حرم الربوا على كل متعاقدين وقوله تعالى ولا
تاكلوا الربوا وهذا الظاهر يدخل تحته الولد والوالدة والزوجة والزوجة نزلما

تأمل ذلك رجعت عن هذا المذهب لاني وجدت اصحابنا مجمعين على نفي
الربا بين من ذكرناه وغير متعلمين فيه في وقت من الاوقات واجماع هذه الطائفة
قد ثبت انه حجة ويخص بمثل ظاهر القرآن والصحيح في الربا بين من ذكرناه و
اذا كان واذا كان الربا حكما شرعيا جاز ان يثبت في موضع دون آخر كما يثبت
في جنس دون جنس وعلى وجه دون وجه فاذا دلت الادلة على تخصيص من
ذكرناه وجب القول بموجب الدليل وما يمكن ان يعارض ظواهر من ظواهر الكتاب
ان الله تعالى قد امر بالاحسان والانعام مضادا لما دلت عليه العقول من ذلك وحد
الاحسان ايصال النفع على وجه الاستحقاق الى الغير مع القصد الى كونه احسانا
ومعنى الاحسان ثابت فمن اخذ من غيره درهم بدرهمين لان من اعطى الكثير القليل
وقصد به الى نفعه فهو يحسن اليه وانما اخرجنا من هذا من استثنائنا من الولد
وولد الزوج والزوجة بدليل قاهر تركنا له الظاهر وهذا ليس مع المخالف في
المسائل التي تخالفنا فيها وظاهر امر الله تع بالاحسان في القرآن في مواضع كثيرة
كقوله تعالى واحسن كما احسن الله اليك وقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان معاد
للديات التي ظاهرها عام في تحريم الربا فاذا قالوا تخصيص ايات الاحسان للاجل
ايات الربا قلنا ما الفرق بينكم وبين من خص الربا بعموم ايات الامر بالاحسان
وهذه طريقة اذا سلكت كانت قوية في الصرف وما انفردت به الامامية
يجوز امتناع الانسان من غيره متاعا او غيره نقدا او نسبة معا على ان يسلط
البائع شيئا او يقرضه ما اعطى الجبل او يستقرض منه وانكر ذلك باقي الفقهاء وحظه
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان الله تعالى اجل البيع بالاحلاق

وهذا البيع الذي اشترانا اليه داخل في جملة الطاهر والقرض ايضا جائز و
اشترطه في عقد البيع غير يفسد له ولسنا ندرى من اى جهة خطر الخلف
ذلك وانما يرجعون الى الظنون والحساب التي لا يرجع في الشرع الى مثلها ولا
خلاف بينهم في انه لو لم يشترط القرض عند عقد البيع لم يدرى بعد ذلك انما يقترنه
ذلك كان جائزا وادى فرق بين امر يشترطه او لا يشترطه ^{فيه ايضا}
ومما انفردت به الامامية القول بان يجوز ان يكون للانسان على غيره مال
مؤجل فيتقوا على تعجيله بان يقضه من مبلغه ولا يشبه ذلك تاخير الاموال
عن اجالها بزيادة فيها لان ذلك يحطو ولا يحال له وخالفهم باقي الفقهاء في ذلك
وسووا بين امرين في التعديم دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره
وايضاً فان تصرف الانسان فيما يملكه مباح بالعقل والشرع وقد علمنا ان
الدين الموجل له مأكك يصح تصرفه فيه فيجوز له ان يحض منه كما يجوز له
ان يرا منه ومن عليه ايضا هذا الدين هو مال التصرف فله ان يقدمه كماله
ان يؤخره الى اجله ولا خلاف في انه لو قبضه بعضه او ابراء من الباقي من
غير اشتراط كان ذلك جائزا وادى فرقنا في جواز ذلك بين الاشتراط ونفيه
ومما انفردت به الامامية اثباتهم حق الشفعة
في كل شيء من المبيعات من عقار وضيعة ومتاع وعروض وحيوان كل ذلك
ما يحتمل القسمة ولا يحتملها وخالف باقي الفقهاء في ذلك واجمعوا على انها
لا تجب الا في العقارات والارضين دون العروض والاشعة والحيوان وقد
روى عن مالك خاصة انه قال اذا كان طعام او بين شريكين فباع احدهما

حقه ان لشريكة الشفعة ثم اختلف ابو حنيفة والشافعي فقال ابو حنيفة
تجب الشفعة فيما يحتمل القسمة ولا ضرر في قسمته وفيما لا يحتملها ^{سقط}
الشافعي الشفعة عما لا يحتمل القسمة ويلحق الضرر بقسمته دليلنا على صحة
مذهبنا اجماع الامة على ذلك فانهم لا يحتلفون فيه ويمكن ان يعارض
المخالفون في هذه المسئلة بكل خبر ورد عن الرسول في ايجاب الشفعة
مطلقا كروايتهم عندهم انه قال للشفعة فيما لم يقسم وايضا ما روي عنه
صلى الله عليه وآله من قوله الشفعة في كل شيء والاخبار في ذلك كثيرة جدا
وسا يمكن ان يعارضوا بان الشفعة عندهم انما وجبت لازالة الضرر عن الشفع
وهذا المعنى الموجود في جميع المبيعات من الاشعة والحيوان فاذا قالوا حق
الشفعة انما يجب خوفا من الضرر على طريقه الدوام وهذا المعنى لا يثبت الا
في الارضين والعقارات دون العروض قلنا في الاشعة ما يبقى على وجه الارض
مثل بقايا اعراض والارضين كالياقوت وما اشبهت من الحجارة والحديد
فيه ومما استضرار بالشركة فيه وانهم لا توجبون فيه الشفعة وبعد فان
ازالة الضرر الدائم او المتقطع واجبة في العقل والشرع وليس وجوب ازالتهما
يختصا بالمستمر دون المتقطع فلو كان البادى بالشركة في العروض منقطع على
ما ادعيتكم لكانت ازالته واجبة على كل حال فاما لغة الشافعي في وجوب الشفعة
بما على الشريك من الضرر باجرة القاسم متى طلب القسمة فيتنقض بالعروض
لان هذا المعنى ثابت فيها وبما ختم الى هذه العلة ان القسمة تؤدي الى الضرر
من حيث يحتاج الشريك الى ان يجدد ميراثا في حصته بايثا بعد ان

كان واحداً أو كذا لك بالبيعة وما أشبهها وهذا ليس بشئ لأن الشفعة
قد تجب فيما لا يحتاج فيه إلى شيء من ذلك كالعروض الخاليتين استة والمحص
التي قسمت كان في كل واحد منها كلى يحتاج اليه ميراث وبالوعة وغري
ذلك فبطلت هذه العلة أيضاً
ومما انفردت به الإمامية القول بأن
الشفعة إنما تجب إذا كانت الشراكة بين اثنين وإذا زاد العدد على اثنين فلا
شفعة وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأوجبوا الشفعة بين الشركاء أو أكثر علم
دليلنا على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة وإيضاً فإن حق الشفعة حكم شرعي
والأصل انتفاؤه وإنما وجبناه بين الشركاء إجماع الأمة فاستقلنا بهذا الإجماع
عن حكم الأصل فيما زاد على الاثنين بأقل فيجب أن يكون في ذلك على حكم الأصل
فإن قيل ليس قد وردت رواياتهم التي يختصون بها عن إيتكم عليهم السلام أن
الشفعة تجب على عدد الرجال وهذا يدل على أن الشفعة تثبت فيما زاد على اثنين
ووروى عن أبي عبد الله أنه قال قضى رسول الله صلواته بالشفعة بين الشركاء
في الأرضين والمساكن ولفظ الشر كما يقع على أكثر من اثنين قلنا هذه كلها أخباراً
ما لا يوجب علماً من الأخبار وليس بحجة ولا يثبت به الأحكام الشرعية على ما بيناه
في غير موضع ويمكن تأويل ظواهر الأخبار بأن يجعل قوله الشفعة على عدد الرجال
إنما إنما تجب بالشراكة وسواء دلت سهام أحد الشركاء على سهام الآخر أو
نقصت والمعتبر إنما هو بالشراكة لا بساكنهم ويجعل لفظ الرجال على الشركاء
في الأملاك الكثيرة لا في ملك واحد ويجوز حمل هذه اللفظة على الشركاء
في ملك واحد على أحد وجهين أما على قول من يجعل أول البيع الأسير أو على

سبيل الميراث كما قال قح فان كان له أخوة وتأويل الخبر الثاني داخل فيما ذكرناه
فإنما الخبر الذي وجد في روايات أصحابنا أنه إذا سمح بعض حقوقهم من
الشفعة فإن لم يسمح بحقه على قدر حقه فيمكن أن يكون تأويله أن الوارث
لحق الشفعة إذا كان واجاعة فإن الشفعة عندنا تورث متى سمح بعضهم بحقه
كانت المطالبة لمن لم يسمح وهذا يدل على أن الشفعة في الأصل تجب لأكثر
من شركاءين فإن قيل قد ادعى إجماع الإمامية وأن الجنيح يخالف في هذه
المسئلة ويوجب الشفعة في العقار مما زاد على اثنين وإنما تعتبر الاثنين
في الحيوان خاصة على ما حكيتوه عنه في جواب سائل أهل الموصل السبع الفقيه
فأما إجماع الإمامية قد تقدم الرجلين فلا اعتبار بخلافهما وقد بينا في موضع
من كتبنا أن خلاف الإمامية أن يعبر في واحد أو جماعة معروفة مسار
الزنا لم يقع به اعتبار وما تظن أنفراد الإمامية به القول
بأنه لا شفعة لكافر على مسلم وأكثر الفقهاء يوجبون الشفعة للكافر ولا فرق
بينه وبين المسلم وقد حكى عن ابن حنبل أنه قال لا شفعة للذي في أمصار المسلمين
التي ابتدأها المسلمون لأنهم لا يجوز لهم سكنها ولا تملكها ولهم الشفعة
في القرى وأنفراد قول الإمامية عن قول ابن حنبل باقي إلا أنه قد حكى عن الشعبي
وأحمد بن حنبل أنهما استقطا شفعة الذي على المسلم وهذه منهما موافقة
للإمامية والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الإجماع المتكرر ذكره قوله تعالى
لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة ومعلوم أنه تعالى إنما أراد لا يستوي
في الأحكام والظاهر يقتضي العموم إلا بما أخرجه دليل قاهر فإن قيل

اراد بالنعيم والعذاب بن لا له قوله تمنى اصحاب الجنة هم الفايرون قلنا قد بينا
 في الكلام على اصول الفقه ان تخصص احدي الجملة لا يقتضي تخصيص الاخرى
 وان كانت متعينة وما يمكن الاستدلال به ان الاصل انتفاء الشفعة عن البيعة
 لان حكم الشفعة حكم شرعي ولما ثبت حق الشفعة للمسلم على الكافر والكافر بعضهم
 على بعض اثبتناه بدليله وبقي الباقي على حكم الاصل وما يمكن ان نعارضه الفينا
 في هذه المسئلة ما روي ووجد في كتبهم عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله لا شفعة لكافر
 وفي خبر اخر لا شفعة الذي على مسلم ومتاظن انفراد الامامية
 به ان حق الشفعة لا يسقط الا بان يصرح الشفيع باسقاط حقه ولا يكون
 مستقطا بكفه في حال علمه عن الطلب وهذا القول احد اقوال الشافعي الاربعة
 لان له اقوالا اربعة احدها ان طلب الشفعة يجب على الفور وثانيها انها قد ثبتت
 الى ثلاثة ايام وثالثها انه يجب على التايب الى ان يصرح بالعفو وهذا هو قول الشافعية
 ورابعها انه ثابت الى ان يعفوا او يعرض بالعفو وحكي ايضا عن شريك انه قال
 اذا علم فلم يطلب فهو ايضا على شفعته وهذا ايضا موافقة للمشيئة الامامية
 وابقى الفقهاء على خلاف ذلك لان باحقيقة واحدا به وابن حنبل يذهبون الى انه
 متى لم يطلبها مكانه بطلت شفعته وقال الحسن ابن زياد اذا شهد انه على شفعته
 ولم يقربها ما بينه وبين ان يصل الى القاضي فقد ابطال شفعته قال ابو الحسن
 واما ابو حنيفة فقال ثلاثة ايام وروي محمد بن ابي حنيفة انه على شفعته ابدا
 بعد الشهادة وقال محمد اذا تركها بعد الطلب ثم ابطلت وقال ابو يوسف
 اذا امكنه ان يطلب عند القاضي او ياخذ فلم يفعل بطلت وقال ابن الجبلي

اذا علم بالبيع فهو بالخيار شك او قال الشعبي يوما وقال الباقى ثلثا وقال مالك
 اذا علم بالشر اقله يطلب حتى طال بطلت والستة ليست بكثيرة ولا ان ياخذ وهذا
 في الخاص فاما الغاييب فلا تبطل شفعته اذا لم يطلبها اياما بطلت شفعته وذكر
 المعافى عنه ثلثة ايام وقال الاوزاعي والليث وعبد الله ابن الحسن والشافعي اذ لم
 يطلب حتى علم بطلت وقد تقدم ساما اقوال الشافعي المختلفة في هذه المسئلة
 وان كان هذا القول الذي ذكره انما اظهرها وقال الشعبي من بيعت شفعته و
 هو شاهد لم يكره فلا شفعة له والذي يدل على صحة مذهبنا اجماع المتكرر ويمكن
 ان يفوى ذلك بان الحقوق في اصول الشريعة وفي العقول ايضا لا تبطل بالاساك
 عن طلبها وكيف خرج حق الشفعة عن اصول الاحكام العقلية والشرعية الا ترى
 ان من لم يطلب ودفعته او يطلب بدنية فان حقه ثابت لا يبطل بالتعاقل عن الطلب
 فاذا قالوا هذه حقوق غير محددة وحق الشفعة محددة قلنا نرضه بتجدها
 لان من حل له احد دين فقد تجدد له حق مكان مستمر ومع لواخر المطالبة
 لم يطل الحق وكذلك من مات له قريب واستحق في الحال ميراثه وعلم بذلك ثم لم
 يطلب بالميراث من هو في ذلك لم يطل الحق ونظاير ذلك اكثر من ان تحصى
 فان قيل هذا الذي يذهبون اليه يودي الى الاجفاف بالمشتري لان المدعى اذا
 تطاولت لم يكن المشتري من المصروف في البيع وهدمه وبنيانه ويعتبر لان
 الشفيع اذا طال به بالشفعة امره بانالة ذلك وهذا مرد على المشتري قلنا
 يمكن ان يحتج به المشتري من هذا الضرر بان يعرض المبيع على الشفيع ويبدل الشفيع
 اليه فهو بين امرين اما ان يسلم او يتدرك بشفعته فيزول الضرر عن المشتري

بذلك فاذا فرض فيما ذكرناه وتضمن من غير ان يشمل ما اشترنا اليه فهو المدخل
الضرر على نفسه فان قيل كيف تدعون انه ليس في الاصول الشرعية حق يجيب على
الفور ويسقط التأخير وحق الرد بالعيب يجب على الفور ومتى تأخر بطل قلنا
الغنى في حق الرد بالعيب انه ربما كان في تأخير ابطال له من حيث يخفى امارات
العيب ولا تظهر فيقع الشبهة في وجود العيب فلزم من المباراة الى الرد لهذا الغنى
وذلك غير موجود في حق الشفعة لانه يجب بعقد البيع وذلك مما يجوز ان يغير
ولا يخفى في وقت ويظهر في آخر ومما انفردت الامامية به القول
بان لامام المسلمين وخلفاء المطالبة بشفعة الوقوف التي يظنون فيها على المسكين
او على المساجد ومصالح المسلمين وكذلك كل تأخير يحق في وقت من وجهي ذلك
لان مطالب بشفعة وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة على صحة مذهب الاجماع
للتردد ويمكن ان يقال الخالف على سبيل المعارضة له الشفعة اذا كانت انما وجبت
لرفع الضرر فاولى الاشياء بان يدفع عنها الضرر حقوق الفقراء ووجوه القربات
فان قالوا الوقوف لامالك لها في دفع الضرر عنه بالمطالبة بشفعة قلنا اذا سلم
انه لامالك لها فمهما مستفع بها واستضمن عود الى المشاكسة فيها وهم اهل الوقوف
ومصالح المسلمين انما تجب من دفع الضرر عنها مثل ما يجب من دفع الضرر عن الآدميين

ومما انفردت به الامامية القول بان من وهب شيئا لغيره غير قاصد به ثواب
الله تعالى وجهه جاز له الرجوع فيه ما لم يتعوض عنه ولا فرق في ذلك بين الاجنبي
وذي الرحم وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه اذا وهب لذي

الرحم محرم لم يرجع وان وهب لغيره لم يرجع وكذلك المرأة لزوجها وان
وهب لاجنبي رجعت ان شاء الميراثت منها او ين يد الشيء في نفسه وذكره مسلم
عن محمد بن الحنفية اذا علم الموهوب له الملوكة القران والغازي فلان يرجع فيه
وقال محمد لا يرجع قال محمد وكذلك لو كان كافرا فاسلم او كان عليا فادار
الموهوب له وقال الحسن ابن زهران عليها الموهوب له القران والكتابة واللسط
فخذت ذلك فلان يرجع فيها وقال ابو يوسف لا يرجع وقال عثمان بن ابي العجل
يعطي الرجل العطية لاسن انه سقى فسطيت حايته وليس له ان يرجع فيها قال
مالك من غل ولز المثل او اعطاه عطاء ليس بصدقة فلان يقبضها ان شاء الم
يستحدث الواو دينا من اجل العطا فاذا صار عليه الديون لم يكن للوالد ان
يقبض من ذلك شيئا وكذلك اذا زوج الفتاة بذلك المال او كانت جاريتها
فتزوجت بذلك فليس للاب ان يقبض من ذلك شيئا قال مالك ولا يرجع
عليه عندنا في بلدنا ان الهبة اذا تغيرت عند الموهوب له بالتوارث بزيادة او نقصا
فان على الموهوب له ان يعطي الواهب قيمتها يوم قبضها وقال مالك في الواهب
يكون لورثته مثل ما كان له من الثواب ان اشعوه وروى الثوري عن ابن ابي ليلى
قال الواهب ان يرجع في هبته دون القاضي وعند اصحاب الحنفية لا يرجع الا
بنقصانها ويرد الموهوب له وقال الثوري كقول اصحاب الحنفية في جميع ذلك وقال
ابو زاعي لا يرجع فيما وهب لمولى ولا بايع له ولا لذي رحم ولا لاسن ولا لسلطان
لمن دونه ويرجع فيها سوى ذلك فان كانت الهبة قد تمت وزادت عند اصحابها
فقيمتها يوم وهبها وترجع المرأة فيما وهبت لزوجها وقال الحسن ابن حي اذا المر

يرد بالهبة ثواب الدنيا لم يرجع اذا قبض ولا يرجع فيها وهب لذي رحم محرم
فان وهب لغير ذي رحم محرم ويرد بها ثواب الدنيا فلما ان يرجع فيها وقال اليتيم
اذ اوهب للشواب رجوع فيها مثل قول مالك ولا ترجع المرأة فيما وهبت لزوجها
الا ان يكون سالها ان تهب لم تطلقها مكانا او بعد ذلك يوم او نحوه وقال
الشافعي لا يرجع في الهبة الا الوالد فيها وهبه لولد وقال داود ابن علي كل من
وهب شيئا لغيره لم يرجع الرجوع فيه ولا خرف في ذلك بين البعيد والقريب
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انا قد علمنا باجماع من ائمة
ولا اعتبار بداراود فان الاجماع قد تقدمه وسبقه وان عقد الهبة وان كان
القبض غير مانع من الرجوع وانما اختلفوا في موضع جواز الرجوع فذهب
قوم الى ان الرجوع انما يجوز مع ذوى الارحام دون الاجانب وذهب اخرون
الى انه يجوز في المواضع كلها فقد بان الاتفاق على ان قبض الهبة غير مانع
من الرجوع على كل حال فمن ادعى انه مانع في موضع دون اخر فعليه الدليل
الشرعي اختصاص ذلك الموضع بهذا الحكم ولا دليل لمن خصص موضعاً دون
اخر لان تعويلهم على اخبار احاد وقيا سيقضي الظن وما لا على معول على مثله
في ثبوت الاحكام الشرعية فنثبت بهذا الاعتبار رجوع الرجوع في المواضع
كلها وان ليس بعضها بذلك احق من بعض فان قالوا لو جاز الرجوع في الهبة
لجاز في البيع وفي سائر العقود قلنا سائر العقود ما اجمعت الامة على جواز
الرجوع فيها على الجملة وانما اختلفوا في مواضعه فان احتج الخالف لما يروونه
عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله الرجوع في هبة كالكلب يعود في فيه فالجواب عن ذلك

ان هذه كلها اخبار احاد لا يوجب على ولا على ولا ثبت بثبوتها الاحكام وهذا
لغير معارض باخبار كثيرة يروونها عن النبي صلى الله عليه وسلم من جواز الرجوع في الهبة
واذا سلم هذا الذي على ما فيه فالمراد بالاستقذار لا التقدير لان ذلك متحقق
مستقذار الا ترى ان الكلب لا يتخذه عليه فاما الغير الاخر الذي يتخذه ككل
الكلب فهو وان كان مطلقا يرجع الى الكلب لان الالف واللام يدلان على العبد
وليس هاهنا يعهد منه الرجوع في فيه الا الكلب ولا فرق بين ان يقول كالعبد
في فيه وبين ان يقول كالكلب يعود في فيه على انا لو حملنا الفظة العائد على الجنس
والمعوم لدخل فيه الكلب لا محالة فلا يجوز حل العود على التحريم لان ذلك لا ياتي
في الكلب فلا بد من حل على الاستقذار والاستحسان وهو مأت في كل عايد فان
فيل كيف يجوز ان يجتمع جواز الرجوع في الهبة مع القول بانها تملك بالقبض
قلنا غير متنع اجماع ذلك كما ان المبيع اذا شرط فيه الخيار مدة معلومة كان مملوكا
بالعقد وان كان حق الرجوع فيه ثابت فان قالوا المالك مع ثبوت حق الخيار
ناقض او غير مستقر قلنا نحن نقول في ملك الوهب مع ثبوت حق الرجوع
مثل ما يقولونه حرقاً مجرد في الهبة ايضاً وما انفردت به ائمة
ان من وهب شيئا في مرضه الذي مات فيه اذا كان عاقلاً مميزاً يعي هبته
ولا يكون من ماله بل يكون من صلب ماله وخالف باقي الفقهاء وذهبوا الى ان
الهبة في مرض الموت محسوبة من الثلث دليلنا الاجماع المتردد ولا نقر في
العاقل في ماله جائز وما تعلق الورثة بماله وهي حق فهبته جائزة ولذا ذكر
صحيح بخلاف نفقة جميع ماله على نفسه في ما ياكل ويشرب فان قيل اي

فرق بين الهبة في المرض والوصية في المرض قلنا الهبة حكمها بمجر في الحال
 وما يتعلق في حال الحيوة حق لوارث لما للورث والوصية حكمها موقوف
 على الوفاة وبعد الوفاة يتعلق حق الورثة بما للورث فوجب ان تكون
 محسوبة من الثلث **مسئلة** في الاجارات وما انفردت به الامامية
 بان الصناع كالمقصور والحياط ومن اشبه بهما منون للمناع الذي يعلم
 اليهم الا ان يظهر حلاكة ويشهر بها لا يمكن دفعه او يقوم بينه بذلك وهو
 ايضا منون لما جنة ايدهم على المناع تعد وغير تعد وسوا كان الطاع
 مشترك او غير مشترك ومعنى الاشتراك هو ان يستاجر الاجير على عمل
 في الذمة فيكون لكل احد ان يستاجر ولا يختص بعضهم دون بعض ومعنى
 الاجير المنفرد هو من استيجر للعمل مدة معلومة فيختص المستاجر بمنفعته
 تلك المدة ولا يصح لغيره استيجاره فيها بخلاف باقي الفقهاء في ذلك فقال
 ابو حنيفة واصحابه لاضمان على الاجير للمشتري الا فيما جنته يراه وقال فر
 لاضمان عليه فيما جنته يراه ايضا الا ان يخالف وقال ابو يوسف ومحمد وعبد
 ابن الحسن يضمن الاما لا يستطيع الاستناع منه كالحريق وموت الشاة و
 اللصوص الغالبين وقال الثوري يضمن في اللصوص ايضا وقال مالك يضمن
 المقصار الا ان ياتي امر من امر الله تعالى مثل الحريق والسرقة والضياح اذا
 قامت عليه بينة ويضمن قرض الغار اذا الرقيم بينة واذا قام بينة اذ قرض
 الفارس من غير تضبيع لم يضمن وقال الاوزاعي لا يضمن المقصار من الحريق
 والاجير المشترك ضام من اذا المر يشترط له انه لاضمان عليه وقال الحسن

ابن حي من اخذ الاجر فهو ضام من يجر او لم يجر ومن اعطى الاجر فلا ضام
 عليه وان شرط ولا ضمان يضمن الاجير المشترك من عد وجانب او موت
 وهذا القول من ابن حي كان موافق للامامية لانه ان عناه الاجير المشترك
 والخاص فهو موافق لهم وان كان يعني المشترك دون الخاص فهو خلاف
 الا انه يخالف للامامية على كل حال بقوله ومن اعطى الاجر فلا ضمان عليه
 وان شرط لان عندنا ان شرط كان الضمان عليه بالشرط وان اعطى الاجر و
 قال الليث الصناع كلهم ضامون لما افسدوا او هلك عندهم وهذا ايضا
 كموافقة الامامية اذا اراد بالصناع من كان مشتركا وخاصة وللشافعي
 قولان احدهما يضمن والاخر لا يضمن الاما جنت يده دليلنا على صحة ما
 ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا من خالفنا في هذه المسئلة على ما بين اقوالهم
 يرجعون فيها الى ما يقتضي الظن من قياس او خبر واحد ونحن نرجع الى
 ما يقتضي العلم فقولنا اولى على كل حال وما يمكن ان يعارضوا به لانه موجود
 في روايتهم وكتبهم ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله على الميل ما احدث حتى
 يوديه وهذا يقتضي ضمان الناع على كل حال واذا خصصوه احتاجوا الى دليل
 ولا دليل لهم على ذلك **مسئلة** في الوقوف وما انفردت به الامامية
 القول بان من وقف وقفا جازله ان يشترط انه ان احتاج اليه في حال حياته
 كان له بيعه والاتناع بثمنه والقول ايضا بان الوقف متى حصل من الغراب
 بحيث لا يجدي نفعاً جازل من هو وقف عليه بيعه والاتناع بثمنه وان ارباب
 الوقوف متى عظم ضرورته شريطة له ثمنه جازلهم بيعه ولا يجوز لهم

ذلك مع فقد الضرورة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يجزوا اشتراط الواف
لنفسه ما جازناه ولا بيع الوقت على كماله من الأحوال الاما رواه بشر على البيع
يوسف في سنة تسع وسبعين انه ان جعل الواقف الخيا لنفسه في بيع الوقت
وان يجعل ذلك في وقت افضل منه فهو جائز وان مات قبل ان يجتاز ابطاله
مضى الوقت على سبيله قال وقال ابو يوسف بعد ذلك لا يجوز الاستئثار في ابطال
الوقت والوقت جائزنا قد دليلنا اتفاق الامامية ولا يكون الشيء وقفاً
تابع لاختيار الواقف وما يشترط فيه فاذا اشترط لنفسه ما ذكرناه كان كسائر
ما يشترطه وليس لهم ان يقولوا هذا شرط يقض كونه وقفاً واجباً وخارجاً
من ملكه وليس كذلك باقي الشرط لانه لا يتناقض بينهما وبين كون ذلك وقفاً
قلنا ليس لك يناقض كونه وقفاً ولانه متى لم يجز الرجوع فهو باطل على سبيله
ومتى مات قبل الرجوع سد ايضاً نفوذ اتاناً وهذا حكم ما كان مستقفاً
قبل عقد الوقف وكيف يكون ذلك نقضاً للحكمة وقد بينا ان الحكم باق فان
قيل لم يجز دخول هذا الشرط في الوقت لم يزد دخول مثله في العتق قلنا هذا
قياس وقد بينا ان القياس لا يصح اثبات الاحكام الشرعية به وبعد فان
الفرق بين العتق والوقف ان العتق عندنا لا يجوز دخول شيء من الشروط
فيه وليس كذلك الوقف لان الشرط يدخله مثل ان يقول عن اوقف على فلان
فان مات فعلي فلان وما جرى هذا المجرى واذا دخلته الشرط جاز دخول الشرط
الذي ذكرناه فان قيل فقد خالف ابو علي ابن الجعفي فيما ذكرناه وذكر انه لا يجوز
المواقف ان يشترط لنفسه بيعه له على وجه من الوجوه وكان ذلك فبين هو وقف عليه

انه لا يجوز له بيعه قلنا لا اعتبار بان الجعفي وقد تقدمه اجماع الطائفة وتأخذ
ايضاً عنه وانما عول في ذلك على ظنون له وحسان واخبار شاذة لا يلتفت اليها
مثلها فاما اذا صار الوقف بحيث لا يجزى نفعا او دعت اربابه الضرورة الى
لشدة فقرهم فالا حوط ما ذكرناه من جواز بيعه لانا فاجعل لنا ففهم فاذا بطلت
منا ففهم منه فقد انتقض الفرض فيه ولم يبق منفعة فيه الا من الوجه الذي
ذكرناه **مسألة** في الشركة ومما انفردت به الامامية القول بان المسلمين
مع تساوي ما لهما اذا تراضيا بان يكون لاحدهما من الربح اكثر من مال الاخر جاز
ذلك وكذلك اذا تراضيا بان لا يضيعة على احدهما وان عليه من الوضيعة اقل ما
على الاخر جاز ايضاً وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال المشافعي لا يجوز ان يشرط
تساوي الربح مع التفاضل في المال ولا تفاضل في الربح مع التساوي في المال
وان شرط ذلك فسدت الشركة وابو حنيفة اجاز التفاضل في الربح وان كان
رأس المال متساوياً وقال مالك اذا كان رأس المال من عند احدهما الثلث ومن
الاخر الثلثين على ان العمل نصفان فالربح نصفان فلا خير في هذه الشركة ولا يجوز
عندهم التفاضل في الربح مع التساوي في رأس المال الاموال وقالت الجعفاة ان
الوضيعة على قدر المالكين وشرط الفضل باطل دليلنا اجماع المتكدر وايضاً فان
الشركة بحسب ما يشترط واذا اشترط التفاضل في الربح وجب جواز ذلك وانما
يجوز اشتراط التفاضل في الربح قلنا مدجواً مثل ذلك في الوضيعة لانه يجزى
يجزى قول احدهما لصاحبه ما شاء من ماله فهو على وهذا فاسد لاجالة قلنا
مثال ما نحن فيه هو ان يقول ما علك من هذه البضاعة مع تساويها فيما يوزن

مالى وما لك الا انى قد بحثت ووضيت بان يكون مالى خاصة فلا مانع من ذلك ويلزم اباحتها اذا جرى التفاضل في الوضعية بجرى قول احد هذا لصاحبه ما هلك من مالك فهو على الا ان يجوز التفاضل في الربح لا في الجبري بجرى ان يقول لما استفيد من الربح في كذا وكذا فهو لك واذا جاز احد الامرين جاز الاخر مثله **مسألة** وما انفردت به الشيعة الا امامية الشركة لا يصح الا في الاموال ولا يصح في الابدان والاعمال ومضى اشتراك اثنين في عمل كصناعة علق ونساجة ثوب وما اشبه ذلك لم يثبت بينهما شركة فكان لكل واحد منهما اجرة عمل خاصة وان لم يميز عملها لاجل الاختلاط كان الصلح بينهما واذا دفع رجل الى تاجر فاشترى له بغيره على ان الربح بينهما لم ينفق بينهما بل لك شركة وكان صاحب المال بالخيار ان شاء اعطاه انسان غيره ثوبا لم يبيعه وشرط له فيه سهما من الربح فهو بالخيار ان شاء امضى شرطه وان شاذج فيه وكان عليه في بيع الثوب اجرة مثله في البيع وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه يجوز شركة الابدان والصناعات اتفقت واختلفت على موضعين او موضع واحد ولا يجوز في الاصطياد والاحتطاب ونحوهما وروى ابو يوسف عن ابو حنيفة قال كلما جوز فيه الوكاله يجوز فيه الشركة وما جازت فيه الشركة من الصناعات نحو الخياطة والقصافة فانه سواء علانيا او احويا فيها حصل من فضل فهو بينهما نصفان وقال مالك يجوز الشركة على ان يخطا ويصطاد اذا كان يعملان جميعا في موضع واحد وكذلك اشتركا في صيد البراة والكلاب اذا كان الكلب يبارى بينهما نصفين وقال

مالك لا يجوز الشركة بين حداد وقصار وانما يجوز في صناعة واحدة بعلام فيها في موضع واحد فان عمل في موضعين او كانتا صناعتين لم تجز الشركة وقال مالك يجوز ان يشترك المعلمان في تعليم الصبيان واذا كانا باقى مجلس واحد وان يترقا في مجلسين فلا خير فيه وقال الحسن ابن حي والليث شركة الابدان جائزة في الاعمال وقال الليث وان مرض احدهما الركن للرئيس شيء من عمل الصحيح الا ان يشاء الصحيح ان يشترك في عمله وقال الشافعي لا يجوز الشركة الا بالمال والذات لا ينظر ويحفظ المالكان وهذا يدل على انه لا يجوز شركة الابدان الا ان ليس بينهما في ذلك المما تقول امامية من ان العمل لا يدخل في الشركة منفع او لا يحققا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتعدد ولان معمول من تغافلنا في هذه المسائل التي ذكرناها على الظنون والحسبان والدرى والاجتهاد ورجعنا فيما يذهب اليه في التوقيف فما قلناه اول **مسألة** وما انفردت به الامامية القول بان من رهن حيوانا حاصلا فاولاده خارجون عن الرهن فان حل الحيوان في الارتهان كان اولاده حرا مع امثاله وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة اذا ولدت المروثة بعد الرهن دخل ولدها في الرهن وكذلك اللبن والصوف وثمره الفحل والشجر وهو قول الثوري والحسن ابن حي وقال مالك ما حدث من ولد فهو رهن وليست الثمرة الخالية بهما مع الاصل وقال الليث اذا كان الذي حاصلا دخلت الثمرة في الرهن فان كان الى اجل البقرة لصاحب الاصل وروى عنه انه لا يدخل فيه الا ان يكون موجودا يوم الرهن وقال الشافعي لا يدخل الولد ولا الثمرة الخالصة في الرهن ومن تأمل هذه الاقوال على اختلافها علم قول الشيعة منفردها والذي يدل على صحة الطريقة التي ذكرناها في المسئلة

التي قبل هذا بلا فصل
 وصا انفردت به الامامية
 القول بان يواجر الانسان سنا ببلع بعينه فيواجر المستاجر اكثر منه اذا كانت
 النوعان كانا استاجرا يدبنا فانه يجوز له ان يواجره باكثر قيمة الدنانير من المصلحة
 والشعير وما اشبه ذلك وكذلك يجوز ان يستاجر بدنيا ويواجر ثلثين درهما
 لان الراس لا يدخل مع اختلاف النوع وهذا متى لم يحدث فيما استاجر حذوا يصح
 به فان ما زاد ساعينه يقع ومصلحة جازان يواجره باكثر مما استاجر على كل حال
 غير تخصيص وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز للمستاجر
 يواجر ما استاجر قبل القبض ويجوز بعد القبض فان اجزأ ان تصدق بالفصل لا
 الا ان يكون اصله فيه شيئا او بنى فيه بناء وهو قول الشافعي والاوزاعي والحنبلين
 حتى وقال مالك والبقى والليث والشافعي لا بأس بان يواجره باكثر ولا يتصدق
 بشئ دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجتماع المتعدد ان المستاجر ما كان للمنافع
 وقد اجازت الشريعة ملك المنافع فجري مجرى ملك الامعيان في جواز التصرف
 فيها فليالك ان يتصرف في ملكه بحسب اختياره من زيادة او نقصان ولا اصل
 في العقول والشرعية جواز تصرف المالك في ملكه الا ان يمنع مانعها هذا فيما ذكرناه
 وصا انفردت به الامامية القول بان من حارب
 الامام العادل ونهى عليه وخرج عن التزام طاعته مجرى مجرى حارب النبي صلى الله عليه وسلم وخالف
 طاعته في الحكم عليه بالكفر وان اختلفت احكامها من وجه اخر في المرافعة والوارثة
 وكيفية الغنيمت من اموالهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب المحصلون في الحق
 الى ان حارب الامام العادل فساق بحسب البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير ان يها

لا يفتي

الى تكفيره وذهب قوم من حشوا اصحاب الحديث الى ان الباغي مجتهد وخطاه مجرى
 مجرى الخطا في سائر مسائل الاجتهاد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجتماع الطائفة
 وايضا فان الامام عندنا يجب معرفته ويلزم طاعته لوجوب المعرفة بالشيء
 ولزوم طاعته وكالمعرفة بالمتبع وكان ان تجد تلك المعارف والتشكك فيها كفر وكذلك
 هذه المعرفة وايضا فقد دل الدليل على وجوب عصية الامام من كل التبايع وكل من ذهب
 الى وجوب عصيته ذهب الى تكفير الباغي عليه وللقائع لطاعته والتفرقة بين الامتين
 خلاف اجماع الامة فان قيل لو كان من ذكرتم بالغا الموحدة الكفر لوجب ان يكون مرتدا وان
 تكون احكامه احكام المرتدين واجمعت الامة على ان احكام الباغي يخالف احكام
 المرتد وكيف يكون مرتدا وهو لم يتردد الشهادتين ويقوم بالعبادات قلنا ليس ينبغي
 ان يكون الباغي لحكم المرتد في الانسلاخ عن الايمان واستحقاق العقاب العظيم وان كانت
 احكامه الشرعية في مدافعة وموارثة وغير ذلك يخالف احكام المرتد وكان الكافر
 والذي اشار الى المجري في الكفر والخروج عن الايمان وان اختلفت احكامها الشرعية
 فما اظهرنا والشهادتين فليس بذلك على حال الايمان الا ترى ان من اظهرها ومجدد
 وجوب الفريض والعبادات لا يكون مومنا بل كافرا وكذلك اقامته بعض العبادات
 من صلوة وغيرها ومن تجد اكثر العبادات واجبها من طاعة امام زمانه ونصرت
 لمصلحة لان يقوم بعبادة اخرى من صلوة وغيرها فاما ما يذهب اليه قوم من
 غفلة الشوعية من عد الباغي والحاد باهل الاجتهاد فمن الاقوال البعيدة من الصواب
 ومن المعلوم ضرورة ان الامة اطاعت في الصدر الاول على ذم البغاة على امير المؤمنين
 عليه السلام وبعبارة البراءة منهم ولم يقيم لهم احد في ذلك عندنا وهذا المعنى قد

شرحناه في كتابنا وقرعناه وبلغنا فيه النهاية وهذه الجملة هي كافية فان
اعترض الخالف بما ذكرناه بالخبر الذي مرويه معتمداً بن سديد عن عبد الرحمن
ابن الحكم الغفاري عن علي بن ابيان بن حبيبي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول لا يخرج معنا قال ابن عمك وخليلي اعمى اذا اختلف الناس راخذ
سيفاً من خشب او بالخبر الذي يروى عن ابي ذر رحمه الله انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله كيف بك اذا رايت اجدار الزيت وقد غرفت بالدم قال قلت
ما اختار الله لي ورسوله قال تلقى او قال عليك بمن انت منه قال قلت فلو
احد يسمي واضعه على عاتقي قال شأركت القوم اذا قال فما تارني يا رسول الله
قال الزم بيتك قلت فان دخل على بيتي قال فان خفت ان ينزل شعاع
السيف فالق ردك على وجهك بتوابعك فقلنا هذا الخبر ان
واشالهما لا يرجع بهما عن العلوم والمقنوع بالادلة عليه وهي معارضة
بما هو اظهر منها واقوى واولى من وجوب قتال الغنية الباغية ونصرة الحق
ومعونة الامام العادل ولولم يروا في ذلك الامارواة الخاص والعام والولي
والعدو ومن قوله عتق حركك يا علي حربي ومسلمك علي وقد علمنا انه عتق لم يريد
ان نفس هذه الحرب بك بل الاداء تساوى الاحكام فيجب ان يكون احكام
محاربة حتى احكام محاربي النبي صلى الله عليه وآله الاما خصه الدليل وما روى ايضاً من
قوله اللهم انصر من نصره واخذل من خذله ولا تدع لما استنصره قتال
اهل الجمل وصفين والنهر وان اجابته الامه باسرها ووجوه الصحابة واعيا
التابعين وسارعوا الى نصرته ومعونته ولم يخرج احد عليه شيء ما نفعه

هاذان الخبران الخبيثان الضعيفان على ان الخبر الاول قد روى على خلاف
هذا الوجه رواه ربه بن الحارث قال قال لي اهل قال رسول الله صلى الله عليه وآله
ما هناك ان بقيت بعدى سنه في احملي اختلافاً فان بقيت الى ذلك اليوم
فاجعل سيفك يا ابيان من عراجين وقد يجوز ان يريد بالاختلاف الذي
يرجع الى القول والذهاب دون القابلة والمجاهدة على ان هذا الخبر ما يمنع من
قتال اهل الردة عند غيرهم وبما هم فيهم فهو ايضا غير مانع من قتال كل باغ وخارج
عن طاعة الامام فاما الخبر الثاني فمما يضعفه ان ابا ذر رحمه الله لم يبلغ الى قوله
اجار الزيت لان ذلك انما كان مع محمد بن عبد الله بن الحسن في اول ايام النصوة
وابو ذر مات في ايام عثمان فكيف يقول له رسول الله صلى الله عليه وآله في وقت لا
يبقى اليه على ان ابا ذر رضى الله عنه كان معروفاً بانكار المنكر لمسانة وبلوغه فيه
ابعد الغايات والمجاهدة في الكار وكيف يسمع من الرسول صلى الله عليه وآله ما يقتضي خلاف ذلك
مسألة وما كان الامامية منفردة به القول بان من سب النبي صلى الله عليه وآله
مسلكاً كان اودمياً قتل في الحال وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة و
اصحابه من سب النبي صلى الله عليه وآله او عامه وكان مسلماً فقد جاز مرته وان كان ذمياً
عزراً ولم يقتل وقال ابن القيس عن مالك بن شتم النبي صلى الله عليه وآله من المسلمين قبل ولم
يستب ومن شتم النبي صلى الله عليه وآله من اليهود والنصارى قبل الا ان يسلم وهذا القول
من مالك مضافاً لقول الامامية وقال الثوري الذي يعزروا ذكره عن ابن عمر انه
يقتل وروى الوليد بن مسلم عن ابي ذرعي ومالك فيمن سب رسول الله صلى الله عليه وآله
قولا هي ردة يستتاب فان تاب لم يلب قتل وان لم يلب قتل قالا ويضرب مائة حتى اذا هو

برى خبر ما يه ولم يكره فربما بين المسلم والنبي وقال الليث في المسلم يسب النبي
 صحتكم انه لا يتاخذ ولا يستتاب ويقتل مكانه وكذلك اليهودي والنصراني وهذا
 موافقة للامامية وقال الشافعي ويشترط على المصالحين من الكفار ان من ذكر كتاب
 الله عز وجل او محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم او اذنا بسم الله واصابها باسم نكاح
 او فتن بسم عن دينة او قطع عليه طريقا او اعان على اهل الحرب بذلك على المسلمين
 او اوى عناء لهم فقد نقص عهده واحل دمه وبريت ذمتهم قال الطحاوي فهذا من
 الشافعي يدل على انه اذا لم يشترط لم يستقل دمه بذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا
 اليه بعد الاجتماع المتعدد ان سب النبي وعصه والوقيعة في ردة من المسلم لا يشك
 والمرتب يقتل واما الذي وان لم يكن بذلك من ذلك لان حقيقة الردة هي الكفر بعد
 الايمان والذي ما كان موثقا فصار كافرا بل كفر متقدم لكن هذا وان لم
 يكن مردة فهو خرق للذمة واستحقاق بالشريعة ووضع منها ومن اهلها في
 بعض هذا امر من الذمة التي حقن بها فيجوز ان يكون دمه مباحا من الوجه الذي
 ذكرناه فاما ما يستدل به اصحاب الحقيقة في الفرق بين المسلم والذي في هذه
 المسئلة من رواياتهم عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت دخل رهط من اليهود
 على النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا السلام عليك قالت ففهمتها فقلت عليكم السلام واللعنة فقال
 النبي صلى الله عليه وسلم يا ايها يشة فان السبع عجب الفرق في الامم كلة فقالت يا رسول الله الم
 تسمع ما قالوا قال النبي صلى الله عليه وسلم قد قلت وعليكم قال الخالف لها ولو كان هذا الدعاء من المسلم
 اصاب مرتدا قتيلا ولم يقتله النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وما يستدلون به ايضا ما رواه شعبة
 عن هشام ابن زيد عن انس ابن مالك ان امرأة يهودية امت النبي صلى الله عليه وسلم بشاة

مسمومة فاكل منها حتى ما قتيلا لا يقتلها قال فقال لا قال الخالف اخلاف بين
 المسلمين ان من فعل مثل ذلك بالنبي وهو من يحل الاسلام انه مرتد يقتل
 فالجواب عنه ان هذه اخبار احاد لا توجب علما ولا علما ولا يفتن بها على من
 الادلة وهي معارضة باخبار كثيرة تقتضي قتل من هذه صفة مثل ما رواه ابن
 يوسف عن حسين ابن عبد الرحمن عن رجل عن ابن عمر ان رجلا قال في سمعت
 راجعا سب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لو سمعته لقتلته ان لم نعظم العهد على هذا ولم يتكلم احد
 على ابن عمر هذا القول فدل على وقوع الرضا به فاما ابدال المسلم بالسام فليس
 صريح سب ولا شتم ولو وقع من مسلم اذى ما اقتضى القتل واما الشاة اللعنة
 فيجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم اعتقد ان اليهودية ما علمت انها مسمومة فقد يجوز
 ان لا تكون بذلك عاملة وقد يجوز ايضا لو كانت عاملة وقاصدة ان يكون
 عم راي ذلك القتل منها مع استحقاقها للضرب من المصلحة فلهذا مثله ذلك وانا
 كلامنا في الاستحقاق للقتل والمسلم كاليهودي في هذا الباب واما
 وساطة انفرادهم
 به واهل الظاهر يوافقون في القول بان الامام والحكام من قبله ان يحكموا
 بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير استثناء وسوا علم الحاكم ما علم وهو
 حاكم او علمه قباح لك وقد حكى انه من ذهب لابي وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقد
 ابو حنيفة واصحابه الى ان المشاهدة للحاكم من الامم او الوجبة للحدود قبل القضاء
 وبعده فانه لا يحكم فيها بعلمه الا القذف خاصة وما علمه قبل القضاء من حقوق
 الناس لم يحكم فيه بعلمه فان علمه بعد القضاء حكم وقال ابو يوسف ومحمد يحكم فيما

عليه قبل القضاء من ذلك بعله وهو قول سوار وقال الحسن ابن حي يقضى بعله
قبل القضاء بعد ان يستعلمه في حقوق الناس وفي الحدود لا يقضى بعد القضاء
اذا علم حتى يشهد معه في الزنا ثلثة وفي غيره رجل اخر وقال لا وراعي في الاما
يشهد به وهو رجل اخر على قذف رجل اخر انه يهود هو وقال شريح ارتفعوا امام
قوفي وانا اشهد لك به وقال مالك لا يقضى بعله في سائر الحقوق حتى يكون
شاهدان سواء وفي الزنا البتة غيره وقال الليث لا يحكم في حقوق الناس بعله
حتى يكون شاهد آخر فيقضى بشهادته وشهادة الشاهد معه قال المنا في يقضى
بعله في حقوق الناس وفي الحدود قولان لا يقبل رجوع المقر وقال ابن الجلبلي
فبين اقر عند القاضي في مجلس الحكم مد من فان القاضي لا يقدر ذلك حتى يشهد
معه آخر والقاضي شاهد شر قال بعد ذلك اذا ثبت قوله في الاصول عند الفخذ
عليه القضاء فان قيل كيف يستجيز ذلك ادعاء الاجماع من الامامية في هذه المسئلة
وابو علي وابن الجنيد يصح بالخلاف فيها ويذهب الى انه لا يجوز للحاكم ان يحكم
بعله في شيء من الحقوق والحدود قلنا لا خلاف بين الامامية في هذه المسئلة وقد
تقدم اجماعهم ابن الجنيد وناظره وناظره ابن الجنيد فيها على ضرب من الراعي
والاجتهاد وخطا وظاهرا وكيف يخفى اطباق الامامية على وجوب الحكم بالعلم وهم
يتكرون وقف اليكم عن الحكم لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله لما ادعت
انه خطبها اياها ويقولون اذا كان عالما بغيره عتبا وعطاه زنا وانما لا تدعى الاحتفاء فلا
وجه لمطالبة باقامة البيعة لان البيعة لا وجه لها مع القطع بالصدق وكيف خفي
على ابن الجنيد مهر الاعرابي والى فله لا تكن بك لما قلت له اصدق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

اصبت باعلى فلا تعود الى مثلها ثم التفت الى القرشي وكان قد تبعه فقال هذا حكم
الله لا ما حكمت به وروى الشيعة ايضا عن ابن جريح عن الضحاك عن ابن عباس
قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله من منزل عايشة فاستقبله اعرابي ومعه ناقة فقال
يا محمد اشترى هذه الناقة فقال النبي صلى الله عليه وآله نعم ثم تبعها يا اعرابي قال باني درهم فقال
النبي صلى الله عليه وآله ثاقتك خبير من هذا قال فما نال النبي صلى الله عليه وآله من يد حتى اشترى الناقة
باربع مائة درهم فلما دفع النبي صلى الله عليه وآله الى الاعرابي الدراهم ضرب الاعرابي يده الى فم
الناقة فقال الناقة ثاقتي والدراهم درايمي فان كان لمحدثي فليقم البيعة قال
فاقبل رجل فقال النبي صلى الله عليه وآله ترضى بالشئ المقبل قال نعم يا محمد فقال النبي صلى الله عليه وآله
الناقة ثاقتي والدراهم درايمي الاعرابي قال الاعرابي بل الدراهم درايمي والناقة ثاقتي
فان كان لمحدثي فليقم البيعة قال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله وذلك
ان الاعرابي طلب البيعة فقال له النبي صلى الله عليه وآله اجلس فجلس ثم اقبل رجل اخر فقال
له النبي صلى الله عليه وآله ترضى يا اعرابي بالشئ المقبل قال نعم فلما دنى قال النبي صلى الله عليه وآله افترض فيما
بيننا وبين الاعرابي قال نعم قال صلى الله عليه وآله عليك قال النبي صلى الله عليه وآله ثاقتك
ناقتي والدراهم درايمي الاعرابي فقال الاعرابي لابل الناقة ثاقتي والدراهم درايمي
فقال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله لان الاعرابي يطلب البيعة فقال
النبي صلى الله عليه وآله اجلس حتى ياتي الله بين يقضى بيني وبين الاعرابي بلحق قال النبي صلى الله عليه وآله فقال
النبي صلى الله عليه وآله ترضى بالشئ المقبل قال نعم فلما دنى قال يا ابا الحسن افترض بيني وبين
الاعرابي فقال صلى الله عليه وآله فقال النبي صلى الله عليه وآله ثاقتك ثاقتي والدراهم درايمي
الاعرابي بل الناقة ثاقتي والدراهم درايمي فان كان لمحدثي فليقم البيعة فقال صلى الله عليه وآله

خل بين الناقه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لا عرلي ما كنت بالذي افعل او
يقيم البيعة فدخل علي فاشقل على قائم سيفه ثماني وقال خل بين الناقه وبين
رسول الله صلى الله عليه وآله قال ما كنت بالذي افعل او يقيم البيعة قال فضره عني ضربة فاجمع
اهل الجحاز على ان يري براسه قال بعض اهل العراف بل قطع منه عضوا فقال
البيوع ما حملك يا علي على هذا فقال يا رسول الله نصدك على الوجي من الهمة
ولا نصدك على الربا يترجم وقال ابو جعفر محمد بن علي بن الحسن بن موسى بن
بابويه القتي رضي الله عنه وقد روي هذا الخبر في كتابه المعروف بـ لا يضر
فقيه هذا الخبر ان غير مختلفين لانها في قضيتين وكانت هذه القضية قبل
القضية التي ذكرناها قبلها وقد روت الشيعة ايضا في كتبها خبر علي مع شرح
قاضيته في ربيع طحنا ابن عبد الله لما قال في هذه ربيع طحنا اخذت فتلوا يوم
البصرة ومطالبتة شرح بالبيعة على ذلك واحضار ع الحسن ابنه وقدر علامه
وقوله صلى الله عليه وآله اخطأت ثلث مرات ورووا ايضا حديث خزيمة بن ثابت
ذي الشهادتين لما شهد للبيوع على الاعرابي فقال له النبي صلى الله عليه وآله كيف شهدت بذلك
وعلمته قال من حيث علمت انك رسول الله فمن يروي هذه الاخبار مستحسنا لها
ومعولا عليها كيف يجوز ان تشك في انه كان يذهب الى ان الحاكم يحكم بعله ولا
قد تامل ابن جنيد والذي يدل على صحة ما ذهبن اليه زائد على الاجماع المتردد قوله
تبع الزانية والزاني فاسجلوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تع والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فمن علمه الامام سارقا او زانيا قبل القضا او بعد فواجب عليه
ان يقضي فيه بما اوجبه الآية من اقامة الحد واذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت

في الاموال لان من اجاز ذلك في الحدود اجازة في الاموال ولم يجزه احد من
الامة في الحدود دون الاموال فان قيل ولم رستم انه اراد بقوله الزانية والزاني
والسارق والسارقة من علموه كذلك دون ان يكون اراد من اقر عندكم
بسرقة او زنا او شهد عليه الشهود قلنا من اقر بنا او شهد عليه الشهود لا
يجوز ان يطلق القول بان زان وكذلك السارق وانما حكمنا فيها بالاحكام المحصنة
اتباعا للشريعة فان جوازنا ان يكون ما فعلنا شيئا من ذلك والزاني في الحقيقة
من فعل الزنا وعلم ذلك وكذلك السارق يجعل الاثنين على العلم اولى من حملها
على الشهادة والاقرار فان احتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لو اعطى الناس
بدعواهم لادعنا من دعا فقيم واموالهم لكن البيعة على المدعي واليمين على من
انكر واخبرنا ان المدعي لا يعطى بغير بيعة فالجواب اولاهذا خبر واحد لا يوجب
علما ولا علما نرا اذا سلمنا قلنا علم الحاكم اقوى البينات واذا جعلنا البيعة الاقرار
اولا شهدا من حيث ابانت عن الامر وكشفت فاقوى منها العلم اليقين فاما
من فرق بين ماعلم وهو حكم وبين ماعلم وهو على خلاف ذلك وقوله ان
الذي علمه وهو غير حكم لا اعتماد به لانه علمه في حال لا ينفذ حكمه فيها فاطل ان
العدل اذا شهد امضى الحاكم شهادته وان يجوز ان يكون يحملها في حال فسق و
كذلك يقبل شهادة العدل البالغ وان يجوز ان يكون قد تحملها في حال طفولته فان
قيل لو كان الحاكم ان يحكم بعله لكان في ذلك تركية لنفسه قلنا تركية حاصلة للحاكم
بتولية الحكم لا وليه في ذلك بيا ليعلم الحكم فيما علمه ثم هذا لان في اجازتهم حكم
الحاكم بعله في غير الحدود ولا تركية لنفسه ولا يحتلون ايضا في ان يقبل منه حرجه

شهادته واسقاط شهادته ولا يكون ذلك تركية لنفسه فان قالوا اذا حكم
بعلمه فقد عرض نفسه للتهمة وسوق الظن به قلنا وكذلك اذا حكم بالبينة و
القرار فهو معرض نفسه للتهمة ولا تفتك له ذلك لوقوع التهمة في غير مو
لا في قبول والشهادة والسكون المعدلة الشاهد مما يجوز ان يقع في مثل التهمة
ووجدت لا بن الجنيده كلا في هذه المسئلة غير يحصل لانه لم يكن في هذا ولا
اليه وراية يفتر بين علم النبي بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه وهذا غلط
منه لان علم العالمين بالمعلومات لا يختلف بعلم كل عالم المعلوم بعينه كعلم كل عالم به
وكان الامام والنبى عليهما السلام اذا شاهد رجلا يزعم او يبرهن فهما عالمين
بذلك علم صحيحا وكذلك من علم مثلها علماء من خلفائهما وللشواهد في ذلك
موجود ووجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم ان يقول وجدت الله تعالى
اوجب للمؤمنين فيها بينهم حقوقا ابطلها فيما بينهم وبين الكفار والمتردين كالقرا
والمناكحة وكل الذي بايع ووجدنا الله تعالى قد اطلع رسول صلواته على من كان يبطن الكفر
ويظهر الاسلام وكان يعلم ولا يبين في احوالهم لجميع المؤمنين فيمنعوا من تركهم
واكله بايهم وهذا غير معتد لا نسا ولا نسل له ان الله تعالى قد اطلع النبي على
معص المنافقين وكل من كان يظهر الايمان ويبطن الكفر من امته فان استدل
على ذلك بقوله تعالى ولو نشاء لاربنا حكمهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول
فهذا لا يدل على وقوع التعريف وانما يدل على القدرة عليه ومعنى قوله ولتعرفنهم في
لحن القول اي لتستيقن ظنك او وهمك من غير ظن ولا يقين ثم لو قلنا
على غاية مقدره انه تعالى قد اطلع على الباطن لم يلزم ما ذكره من غير مستبعد

ان يكون تحريم المناكحة والوراثة وكل الذي بايع انما يختص بنظر كفر وردته
دون من ابطنها وان يكون المصلحة التي تتعلق بها التحريم والتعليل اقتضت ما ذكرنا
ولا يجب على النبي صلى الله عليه وسلم ان يبين احوال من ابطن الردة والكفر بل هو من الاحكام
التي ذكرناها لانها تتعلق بالمبطن وانما يتعلق بالمظهر وليس كذلك الذي
وشرب الخمر والسرق ولا تعلق في هذه الامور تتعلق بالمبطن والمظهر على سوا
وانما يستحق بالفعليه التي يشترك فيها المعلن والمستر وما انفرد
به الامامية القول بان الخصمين اذا ابتدوا الدعوى بين يدي الحكم وتشاح في
الاخذ ابا وجب على الحكم ان يسمع من الذي على عينية خصمه ثم ينظر في دعوى
الاخر وخالف باية الفقهاء في ذلك ولم يذهبوا الى مثل ما حكينا دليلا على صحة
ذلك اطباق الطائفة عليه ولان من خالف ما ذكرناه انما اعتمد على الراي والاجتهاد
دون النص والتوفيق ومثل ذلك الرجوع فيه الى التوقيف اولى واخرى وجدت
ابن الجنيده لما روى عن ابن محبوب عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع ان رسول الله
صلواته قضى ان يتقدم في المجلس الكلام قال ابن الجنيده الا ان ابن محبوب في ترك ذلك
في حديث رواه عن عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال اذا تقدم مع
حجم الى وال او قاض فكن على عينية يعق بين الخصم وهذا تغليب من ابن الجنيده لا
التاويلت انما تغلب حيث يشكك للاسود ولا خلاف بين القوم انما ارا
يعين للخصم دون اليمين التي هي القسم واذا فرضنا المسئلة في تفسير تادار الكلام
بين يدي القاضي وتناهاه وارا ذلك واحد منهما ان ينبغي على صاحبه فهم جميعا
مدعيان كما انهما جميعا مدعيان لهما فيطلب المذنب والقدره التي توجبها

ابن الحسين ومما انفردت الامامية به في هذه الاغصان وارت روي
لها وفاق قديم القول بجواز شهادته ذوى الاحكام والقربات بعضهم لبعض اذا
كانوا عدولا من غير اشتراك لاحد الاما يذهب اليه بعض اصحابنا معتدلا على
خبر مروية من انه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وان جازت شهادته له و
يجوز شهادة الوالد وان جازت شهادته له ويجوز شهادة الوالد له وعليه وقد
رويت موافقة الامامية في ذلك عن عمر بن الخطاب وشرج والزيدي وغير
ابن عبد العزيز والحسن البصري والشعبي والي ثور وروى الساجي ان ياس ابن
معوية اجاز شهادة رجل لا يبيد واحد بين الطالب وكل من اجاز شهادة الاب
للذين والذين للاب اجاز شهادة الاخ لاختيه عن شريح وابن سبرين والنفخي و
الشعبي وعطاء وقيالة والثوري ومالك والشافعي وابو حنيفة وجمهور الفقهاء
على ذلك وانا خالف فيه الا وراى فذهب الى ان شهادة الاخ لاختيه لا يقبل و
ان كان عدلا وحكيما ان كان ان شهد له في غيره النسب قبلت وان شهد
له في النسب فان كانا اخوين من ام فادعى احدهما الحاق من اب وشهد له اخوه لم
يقبل و اذا جاز شهادة الاقارب في النسب بعضهم لبعض فاولجوا في ذلك في الواقع
لان كل من ذهب الى احد الامرين ذهب الى الآخر ولم يفرق احد بين المسلمين
دليلا على ما ذهبنا اليه الجاه المتردد وايضا قوله تع واشهدوا ذوى عدل منكم
فشرط تع العدلة ولم يشرط سواها ويدخل في عموم هذه القول ذوو القربات
كلهم وقوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان يدل ايضا على هذه المسئلة فاما اعتقاد الخالفين على الاخبار التي يروونها

في هذا الباب فخير يروي عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا يجوز شهادة الوالد لولده مما لا يصح الاعتقاد عليه لان كل هذه الاخبار اذا
سلطت من القديح كانت اخبارا حادثة لا يوجب الظن ولا يثبت اليها العلم ولا يجوز ان
يرجع بما يوجب الظن عن ظواهر كتاب الموجهة العلم على ان الساجي قد قال في
هذا الخبر ان هذه رواية غريبة ثبتة عند اهل النقل وروى هذا الخبر عن الزهري
ومد ابن ابي زياد وحكي الساجي ان شعبه قال ان يزيد كان رفعا عاى يرفع اليه
ما لا اصل له وضعف هذا الحديث من وجوه معروفة وقدح في رواية واما الا
عتماد في المنع من شهادة الاقارب على التهمة التي تلحق لاجل النسب فغير صحيح لانه
يلزم على ذلك لا تقبل شهادة الصديق لصديقه ولا الجار لجاره ولان التهمة متفرقة
وايضا فان العدلة مانعة من التهمة وجاز خبره عنها وحكي عن الشافعي المنع
من شهادة الوالد لولده والولد لوالده انه قال الولد جزء من ابيه وكانه شهد لنفسه
اذا شهد لما هو بعضه وهذا غير محصل لان الولد وان كان مخلوقا من نطفة
ابيه فليس بعض بل على الحقيقة بل لكل واحد منهما حكم يخالف حكم صاحبه ولا يمكن
استفوا الولد برق امه وان كان الاب حرا وحروا بحرية الام وان كان الاب عبدا
ولم يبرح حكم كل واحد منهما المصاحبة ومما اتفق عليه الامامية
ان من شهد من جملتهم وسنكلم عليه القول بشهادة العبيد لساداتهم اذا كانت
العبيد عدولا مقبولة ويقبل ايضا على غيرهم ولهم ولا يقبل على ساداتهم وان
كانوا عدولا وقد روى عن انس موافقة الامامية في قبول شهادة العبيد للعدول
وهو قول الليث واحمد بن حنبل وداود والي ثور وروى عن الشعبي انه قال في

فما قل من الحقوق ولا تقبل فيما كثر دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
ولا اعتبار بين شدة احبهم فظواهر ايات الشهادة في الكتاب مثل قوله تع
واشهدوا ذوى عدل منكم وهو عام في العبيد اذا كانوا عدا ولا غيرهم ولا يلتفت
الى ما يروى مما يخالف هذه الظواهر من الطرق الشيعية ولا الطرق العامة
وان كثرتم لانها يقتضى الظن ولا يمتنع الى العمل وهذه الظواهر التي ذكرناها تجيب
العلم ولا ترجع عنها لما يقتضى الظن وهذه الطريقة هي التي يجب الرجوع اليها
والتمويل عليها وهي ذليلة لكل شعب في هذه المسئلة ولو كنا من شئت الاحكام
بالاستدلال لان لنا ان نقول اذا كان العبد العادل بخلاف يقبل شهادته
على رسول الله صلى الله عليه وآله في روايته عنه فلا يقبل شهادته على غيره اولى وكان ابو علي
بن الحسين جلة اصحابنا يمتنع من شهادة العبد وان كان عدلا ولا ينكحكم على ظواهر الا
في الكتاب التي تعم العبد والحرا في تخصيص الايات بغير دليل وزعم ان العبد
من حيث لم يكن كفوا للحرة في دمه وكان ناقضا عنه في احكامه لم يدخل تحت الظواهر
وقال ايضا ان النساء قد يكن اقوى عدالة من الرجال ولم يكن شهادتهن تقبل
في كل ما يقبل شهادة الرجال وهذا منه ظلم فاحش لانه اذا ادعى ان الظواهر
اختصت بمن تشاوى احكامه في الاحرار كان عليه الدليل لانه ادعى ما يخالف
فيه الظواهر ولا يجوز رجوعه في ذلك الى اخبار الاحاد التي يروونها لا تديننا
ما في ذلك فاما النساء فخرج اخلاص في الظواهر التي ذكرناها مثل قوله تع ذوى
عدل منكم ومثل قوله تع شهود من رجالكم فانما اخرجنا النساء من هذه الظواهر
اليهن ما دخلن فيها والعبد والعادل داخلون فيها بخلاف محتاج اجراء

الدليل ومما انفردت به الامامية القول بان شهادة ولد الزنا لا
تقبل وان كان على ظاهر العدالة وقد روى موافقة الامامية في الاقوال القديمة
قروى الساجي عن عبد الله بن عبد العزيز انه قال لا تقبل شهادة ولد الزنا وروى
الطبري والساجي عن عبد الله بن عمر مثل ذلك وحكى الطبري عن يحيى ابن
سعيد الاضاري ومالك والليث ابن سعد ان شهادته في الزنا لا تجوز قال
مالك ولا في ما اشبهت من الحد ودليلنا على ذلك اجماع الطائفة عليه فان
قيل ليس ظواهر الايات التي احببتم بها تقتضى قبول شهادة ولد الزنا
اذا كان عدلا فكيف استعتم من قبول شهادته مع العدالة وهو داخل في
ظواهر الايات قلنا هذا موضع لطيف لا بد من تحقيقه وقد حققناه في مسئلة
اسليناها قد عرفت في الخبر الذي يروى بان ولد الزنا لا يتعدى اليه ذنب من خلق من
نطقته ولحكم نفسه فما المانع من ان يكون عدلا مرضيا والذي يقول ان
طائفتا جمعت على ان ولد الزنا لا يكون حبيبا ولا مرضيا عند الله تع ومعنى ذلك
ان يكون الله تع قد علم فيمن خلق من نطفة زنا لا يختار هو الخير والصلاح و
اذا علمنا بدليل قاطع عدم جباة ولد الزنا وعد التره وشهد وهو نظير العدالة
مع غيره لم يلتفت الى ظواهر المقتضى لظن العدالة به ونحن قاطعون على
خبث باطنه ونتيج سريرة فلا يقبل شهادته لانه عندنا غير عدل ولا موقوف على
هذا الوجه يجب ان يقع الاعتقاد دون ما تعلق به ابو علي بن الحسين لانه قال
اذا كنا لا نقبل شهادة الزاني والثانية كان ردنا لشهادة من هو شر منها اولى
وروى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في ولد الزنا انه شر الثلثة وهذا غير معتد لا

الخبر الذي رواه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا يرجع بمثل عن ظواهر
 الكتاب الموجبة للعلم وإذا كان معنى قولنا أنه ثمة الثلاثة من حيث لم تقبل
 شهادة ابدأ وقبلت شهادة الثانيين إذا تباها فقد كان يجب على بن الحسين
 يبين من أي وجه لم تقبل شهادته على التاميد وكيف كان أسوي حالاً في هذا
 الحكم من الكافر الذي يقبل شهادته بعد التوبة من الكفر والرجوع إلى الإيمان
 ويبين كيف لم تقبل شهادته مع إظهار العدالة والصلاح والسنك والعمارة
 وأنه بذلك داخل في ظواهر آيات قبول الشهادة وما شرع في ذلك ولا اهتد
 له والوجه هو ما سمي عليه للموافق القول بالعمل بالعدل ومما
 ضمن أفراد الإمامية ولها موافق القول بان شهادة الإعمى إذا كان عدلاً
 مقبولة على كل حال ولا فرق بين أن يكون ما علمه وشهده به كان قبل العمى
 أو بعده ووافق الإمامية في ذلك مالك والليث ابن سعد وقال لا يجوز شهادة
 الإعمى على ما علمه في حال العمى إذ عرفت الصوت في الطلاق والإقرار ونحوهما
 وإن شهد على زنا أو القذف ولم تقبل شهادته ووافق الإمامية في قبول شهادته
 الإعمى بحال وهو قيس قول ابن أبي شبرمة وقال أبو يوسف وابن أبي ليلى لا يشهد
 ما علمه قبل العمى جاز شهادته وما علمه في حال العمى لم يجز أن يشهد به دليلنا
 على صحة ما ذهبنا إليه زائدة على إجماع الطائفة ظواهر الكتاب التي تلونها
 واستدل لنا بها على جواز شهادة العبد وغيره لأن الإعمى أدخل في هذه
 الظواهر ولا يمنع علمه من كونها مستأولة له ومعلوم من خالفنا في هذه المسألة
 أن الإعمى يشترط عليه الأصوات فلا يحصل له العلم اليقيني ولا يتم فيقولون

الإدراك بالسمع لا يحصل عنده من العلم الضروري ما يحصل عند الإدراك
 بالبصر وهذا غلط فاحش لأن اشتباه الأصوات كاشتباه الصور والأشياء
 شخاص فلو منع التشابه في الأصوات من العلم الضروري لمنع في إدراك البصر
 والإدراك بالسمع كالإدراك بالبصر لأنهما طريقتان إلى العلم الضروري
 للعقل مع زوال اللبس وقد يتقدّر زوال اللبس بالسمع كما يتقدّر ذلك
 بالإدراك بالبصر لا ترى أن الضرير يعرف زوجته والدة واولاده
 ضرورة وإن كان طريق معرفته إدراك السمع دون البصر ولا يدخل عليه شك
 في ذلك كله ولو كان لا سبيل له إلى ذلك لم يحل له وطى امرأته ليتبينه إن
 يكون عن من عقد عليها وقد استدل على ما ذكرناه أيضاً بأن أرواح النبي صلى الله عليه وسلم
 كن يجاذبن ويخاطبن من وراء حجاب مع فقد مشاهدتهن وقد كانت الصحابة
 تروى عنهن الأخبار وتسندهن الذين ما يروونه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتدوا
 من يخالفنا في هذا الموضع بأن باب الخبر أوسع من باب الشهادة لا يعني شيئاً
 لأنه لا يغفل أحد أن يخبر عن غيره على سبيل التعيين لا سيما في رواية عن النبي
 صلى الله عليه وسلم ويعول في ذلك على الظن دون اليقين وإذا كانت الصحابة تروى عن
 الأرواح بأعيانهم ما سمعوه منهم بالسمع من الأخبار فذلك يدل على
 أنهم علموهن وميزوهن بالسمع فإن استدل الخالف بقوله وما يستوي
 الإعمى والبصير فالجواب عنه أن الآية مجعلة لمن يتضمن ذكر ما لا يستويون
 فيه وادعاء العموم فيما لم يذكر غير صحيح وظواهر آيات الشهادة تتناول الإعمى
 كتنالها للبصير إذا كان عدلاً لأن قوله نعم وشهدوا ذوى عدل عنكم وشهدوا

شهداء من رجالكم يدخل فيه الماعى كدخول الجبري ومنا
 يظن انفراد الإمامية به ولها فيه موافق القول ^{تتمة} الشهادة الصبيان في الشجاج
 والجراح اذا كانوا يعقلون ما يشهدون به ويؤجل باول كلامهم ولا يؤخذوا به
 وقد وافقت الإمامية في ذلك عبد الله بن الزبير وعروة ابن الزبير وعمر
 بن عبد العزيز وابن أبي ليلى والزهري ومالك وابو الزناد وخالف باقي الفقهاء
 ولم يقتضوا الشهادة الصبيان في شئ والعمدة في هذه المسئلة على اطباق الطائفة
 وهو مشهور من مذهب امير المؤمنين علي بن أبي طالب ^{عليه السلام} وقد روي ذلك عنه
 الخاص العام والشعبي وغير الشعبي وهو موجود في كتبنا فينا وروا كلهم
 ان امير المؤمنين ع قضى في ستة فلان وقعود في المأفقت احدهم وشهد
 ثلثة فلان على قدامين انهما عرقا الغلام وشهد الغلامان على الثلثة انهم قروا
 نقض ع بدية الغلام اخا ساع على الغلامين ثلثة اخا من الدية لشهادة الثلثة عليها
 وعلى الثلثة بخمس الدية لشهادة الغلامين عليهم وليس لاحد ان يقول لو قبلت
 شهادة الصبيان في بعض الأمور لقبلت في جميعها كسائر العدل قلنا غير متنع
 ان يوجب الصلحة قبول شهادة الصبيان في موضع دون موضع كما انها اوجب قبول
 شهادة النساء في بعض المواضع دون بعض ولم يلزم ان يكون النساء في كل المواضع
 متبولات الشهادة من حيث قبلت شهادتهن في بعضها

وسما افردت الإمامية به القول بان حقا المولى اذا وقع الفعل فيما دون الدبر
 بين الفخذين ما يجلد الفاعل والمفعول به اذا كانا معا قائلين بالغين لا كرا

في جلد لها وجود الاحصان كما روي في الزنا فاما الايلاج في الدبر فيجب فيه القتل
 من غير مراعاة ايضا للاحصان فيه والامام مخير في القتل بين السيف وضرب
 عنقه وبين ان يلقي عليه جدار يتلف نفسه بالقائه او بان يلقيه من جدار
 او يجبل على وجهه يتلف معه نفسه او يرميه بالجار حتى يموت وقد افردت
 الإمامية انفرادا صحيحا ولا موافق لها فيها فانه وان روي عن مالك واليشان
 سعد في الملوطين انهما يبرجان احصانا ولم يحصنا فانه لروي موافقة للإمامية
 من بعض الوجوه ولم يفضلا ذلك التفصيل الذي شرحناه وما قلناه من وجوبان
 على من لم يكن فعله في نفس الدبر جلد او لا غيره وقال ابو حنيفة في الملوطين انه يرمي
 ولا يجده وقال الليثي وابو يوسف ويحبل وابن حنبل والنسائي ان اللواط بمنزلة الزنا
 وراعى فيه الاحصان الذي يراعى في الزنا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه لا
 جامع المتردد وقد قلنا من مذهب امير المؤمنين علي بن أبي طالب ع القول بقتل
 الملوطين وفعل جده وما يذكر على سبيل المعاضة للثلاثة منهم كلهم يروون عن عمر بن
 ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله قال من وجد ثوبه على امر قوم لوط فاقبلوا الفاعل والمفعول
 وقد حكى ان كان يذهب اليه مع امير المؤمنين ع ابو بكر وابن عباس والرفعة بن خازم
 هناك وربما قوي هذا المذهب بان يقال قد علمنا ان الحد ودرنا وضعت في الشريعة
 للزجر عن فعل الفواحش والمجانيات وكما كان الفعل الفحش كان الزجر اقوى
 لا خلاف في ان اللواط الفحش من الزنا والكتابة ينطق بذلك فيجب ان يكون الذي
 عند اقوى وليس هذا بقيا من لكنه ضرب من الاستدلال وربما قوي ان اللواط
 الفحش من الزنا فاما ما صا به لا يخرج لا يستباح اصا به لا يجوز وليس كذلك الزنا

وعذرنا بحقيقة كونه اوسع من عذر الشافعي والبيهقي يوسف ومحمد بن
 الاخيفه يذهب الى ان الشريعة على لالة يقتضي وجوب الحد على
 اللواط وكل احد فيه من الجنات فضية التعذيب والشافعي ومن وافقه
 من البيهقي ومحمد بن يوسف اللواط مجرم الزنا في جميع الاحكام فيما لبت
 شمرى من اين لهم ذلك وكيف حكموا فيه بحكم الزنا واسم الزنا لا يتناول في
 فان قالوا اسم الزنا وان لم يتناول فاسم الفاحشة عام في اللواط والزنا قلنا
 انما علق النبي صلى الله عليه وسلم الاحكام المخصوصة باسم الزنا فلما لم يقع عليه هذا الاسم
 المعين لم يتعلق به الاحكام واسم الفاحشة وان عم اللواط فهو عم الزنا
 والتشريف وكل القبايح فيجب ان يجعل لجميع هذه الجنات احكام الزنا لان
 اسم الفاحشة يقع عليها قال الله تعالى قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها
 وما بطن وانما اراد جميع القبايح والمعاصي ومما انفردت به الامم
 القول بان البيعة اذا قامت على امرين بالحق جللت كل واحدة منهما
 ما يتجلد مع فقد الاحسان ووجوده فان قامت البيعة عليهما بتكرار الفعل
 منهما واحدا عليهما كان للامام قتلها كما يفعل باللوطن وخالف باقي الفقهاء
 في ذلك ولم يوجبوا شيئا منها او جنباه دليلنا ما تقدم من اجماع الطائفة فلا
 خلاف بينهم في ذلك وايضا فلا خلاف في ان هذا الفعل فاحش قوى للخطيئة
 مجرم اللواط وكل شيء كان انجر عنه فهو اولى وشبه للحد فيه انجر عنه وادعى
 الى الامتناع منه وانما يرجع مخالفتنا في نفي الحد من هذا الموضع الى الرواية
 والاجتهاد وقد بينا ان لا رجوع الى مثلها في الشريعة وانما الرجوع الى الحق

والثوق ومما انفرد الامامية القويان من تلخيص البيهقي
 عليه التعذيب بما هو دون الحد من الزنا وتقريره البيهقي لصاحبها وقد روي
 عن الامام ابي ابيان الحد على من اتى البيهقي ولا تعذيب والمعتد في ذلك على اجماع
 الطائفة ويمكن ان يعارضوا بما يروونه عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من وجد قوه على بيعة فاقبلوه واقتلوا البيعة واذا كان هذا موجودا في
 رواياتهم فقد انصم الى ما ترويه الشيعة وهو كذا ومما انفردت
 به الامامية القول بان من تلحق امرأة مبيعة او تلوط بغلام ميت فان حكمه في
 العقوبة حكم من فعل ذلك بالحي وليس انفرق موافقا من باقي الفقهاء للامامية
 في ذلك وان كانوا عطفين لفعاله مبدعين له الا انهم ما عرفنا انهم يوجبون عليه
 من الحد ما توجبونه على فاعل ذلك بالحي والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان هذا
 فعل فيه بشاعة وشناعة في الشريعة وتشيل بالاموات وكل انجر عنه وما بعد
 فعله فهو اولى ومما انفردت به الامامية القول من استمى بيعة
 وجب عليه ان يضرب بالحد الضرب الشديد حتى يموت ولم يعرف باقي الفقهاء
 ذلك والحجة لنا ما تقدم ذكره في المسئلة التي تقدم هذه المسئلة
 ومما انفردت به الامامية القول بان من قامت عليه البيعة بالجمع بين النساء
 الركبان او الرجال والعلمان للنجور وجب ان يتجلد خمسا وسبعين جلدة
 ويعلق راسه ويشهر في البلد الذي يفعل فيه وتجلد المرأة اذا اجتمعت بين
 الفاجرين كذا لا تعلق راسها ولا تشهر ولم تعرف باقي الفقهاء ذلك ولا سمعنا
 عنهم ولا منهم والحجة لنا فيه اجماع الطائفة وان ذلك انجر وادعى الى مخالفة

هذا الفعل القبيح الشنيع ومما نحن انفرد الامامية به واهل
الظاهر يوافقونهم فيه القول بان يجمع على الزنا والمحصن بين الجلد والرجم يبداء
بالجلد ويثنى بالرجم وداود مع اهل الظاهر يوافقهم على ذلك وخالف بالاعتناء
في ذلك وقالوا اجمع الجلد والرجم بل يقتصر في المحصن على الرجم وانما الخلاف
في استحقاق الجلد الذي يدل على استحقاق اياه قوله تعالى الزانية والزاني فجلدا
كل واحد منهما ما به جلد المحصن يدخل تحت هذا الاسم فيجب ان يكون
مستحقا للجلد وكانه قال اجله وهما اجل زناها واذا كان الزنا عليه استحقاق
الجلد وجب في المحصن كما وجب في غيره واستحقاقه للرجم غير متناهي لاستحقاقه
للجلد لان اجتماع الاستحقاقين لا يتنافى وليس يمكن ان يدعو دخول الجلد
في الرجم كما يدعو دخول السبع في الفسل لان من المعلوم انه يتميز به وغير
داخيل فيه فان قالوا هذه الآية على الاكباد قلنا هذه اختصاص بغير دليل فان
عولوا في تخصيصه على ما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال فان اعترفت فارجمها
ولم يكر للجلد قلنا هذه او لا خبر واحد غاية حاله اذا سلم من كل قدح ان
يوجب الظن واخبار الاحاد لا يختص بها ظواهر الكتب الموجبة للعلم واذا
تعلقناه فليس فيه اكثر من خلو الخبر من ذكر الجلد وذلك لا يسقط وجوبه
الا ترى انهم كلهم يدعون استدلال من استدلال ان الشهادة في النكاح ليست
بواجبة بان تقول ان الله تعالى ذكر النكاح في مواضع من الكتاب ولم يذكر
الشهادة ولا شرطها وان تقولوا عدم ذكر الشهادة في آيات النكاح لا يدل
انها ليست بواجبة وما سبيل المحتج بذلك الا سبيل من قال الوضوء ليس

ليس بواجب لان النبي قال من نام عن صلوة ولشيء فليصلها اذا ذكرها
ولم يذكر الوضوء ولم يشرطه هاهنا ولم يدل على اشتراطه على نفي وجوبه فان احتج
الخالف بما رووه قتادة عن سمرة عن الحسن ابن جابر قال كنت فيمن رجم ساعدا
او لم يجلد رسول الله صلى الله عليه وآله فاجاب عن ذلك ان هذا خبر واحد لا يختص ظاهرا
الكتاب الموجبة للعلم وقد طعن في هذه الخبر لان قتادة دلسته وقال عثمان بن عفان
يقول حدثني وبعد فان هذه شهادة تنفي ولا يتعلق الا بعلمه كانه قال لم اعلم ان
رسول الله صلى الله عليه وآله جلد وقوله بذلك لا يدل على انه لم يكن وغيره متنع ان يجلد
في المجلس الذي رجم فيه لانه قال كنت فيمن رجم ولم يجلد النبي صلى الله عليه وآله ولو كان قصده
الى نفي الجلد على كل حال لم يكن في قوله كنت فيمن رجم معنى الا ترى ان رجلا لو قال
ما اكل عذراء الطعام وهو يدين منه ثلثة ايام لم يجز ان يقوى قوله فاني كنت معه
طول الباردة فلم يطعمه وانا نجس هذه القول منه اذا كان يدين في اكله مرة
ملان منه وقد قيل ان غاية ما في الخبر ان ظاهره يقتضي ان رسول الله صلى الله عليه وآله بالابر
جلده بنفسه وذلك لا يدل على انه لم يامر غيره بجلده والقول في الخبر الذي رووه
نافع عن ابن عمر النبي صلى الله عليه وآله رجم اليهود بين ولم يجلد بها يجرى الكلام في الخبر
على ان هذا الخبر الذي رووه معارض لما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله السب بالجلد
سامة والرجم وهذا يعارض رواياتهم ويسقط الرجوع عن ظاهر الكتاب بها واذا
كان هذا موجودا في رواياتهم فما يروونه الشيعة من ذلك لا يحصى كثرة من اجماع
الجلد والرجم وما انفردت الامامية القول بان الحد البكر اذا زنا
فجلد ثم عاد فجلد ثم عاد الثالثة فجلد ان عاد الرابعة قتله الامام والعبد يقتل

في الثامنة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقولوا بشئ منه دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فقد علمنا ان ايجاب القتل على من عادى الزنا
انجر وادعى الى تجنب ذلك وما هو انجر من القبايح فهو اولى ولا نسا ايضا قد
علمنا ان من عاود الزنا بعد الجلاء لا يكون حاله في الجزاء على الله تع والنجاس
على معصيته حاله في الاولى والثانية بل لا بد من ان يكون كالمتهان والمستصر
للعاصي فمن الجبال ان يكون عقابه عقاب الاول لفرق ما بينهما من فحش الذنوب
وعظمه وتأكده فان قالوا لو استحق البكر القتل في الرابعة للحق البكر بالثاني قلنا
الفرق بينهما ان المحصن يقتل في الاولى ومن ليس بمحصن يقتل في الرابعة فان
عولوا على ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله لا يحل دم امرء اوكبر بعد ايارب
او زنا بعد احصان او قتل النفس التي حرم الله والمعاودة للزنا في الرابعة ليس جوا
منهم قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يثبت بمثله الاحكام وفقد
من اخبارنا المتضمنة للقتل في الرابعة ما هو اولى منه واكد وقد يستحق القتل
في الشريعة جماعة ولم يدخلوا تحت لفظ الخبر بغير متبع مثل ذلك فيمن ذكرناه
ومما انفردت به الامامية القول بان شارب الخمر المحرور في
الاولى والثانية يقتل في الثالثة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا عليه
قتل في معاودة شرب الخمر على وجه من الوجوه والطريقة في بقية هذه المسئلة
هي الطريقة في نصره التي قبلها بلا فصل فلا معنى لتكرار ذلك ومما
انفردت به الامامية القول بان شارب الفخار يجد حد شارب الخمر وعصرى حكمها
بحري واحد وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا فيه بعد اجماع الطائفة انه قد ثبت

تحريم شرب الفخار بما دللنا عليه في هذا الكتاب وكل من حرمة اوجب
فيه حد الخمر والتفرقة بين الاميين خلاف اجماع الامية ومما انفردت
به الامامية القول بان الاحصان الموجب في الزنا في الرجل هو ان يكون له زوجة
او ملك يمين يتمكن من وطئها متى شاء من غير حائل عن ذلك بعينه او مرض منها
مبينا او حسن دونه وسواء كانت الزوجة حرة او امه مملوكة او ذمية لان هذه
الصفات اذا اثبتت وهو مستغن بالجلاء عن العدام ونكاح المتعة لا يحصل على
اصح الاقوال انه غير دائم ومعلق باوقات محد وحائز فرقا بين الغيبة والحيف
لان للحيف لا يتدوريا امتدت الغيبة ولا نه قد يتبع من الحايض بما دون موضع
الحيف وليس كذلك الغائبة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة و
احباب الاحصان ان يكونا حريين مسلمين بالغين قد جامعها وها بالاذان وروى
عن ابي يوسف ان المسلم يحصن النصرانية ولا تخصه وروى عنه ايضا ان النصراني
اذا دخل بامرأته النصرانية ثم اسلم انهما محصنان بذلك الدخول وروى سفيان
الوليد عن ابي يوسف قال قال ابن ابي ليلى اذا زنا اليهودي والنصراني بعد ما
فعليهما الرجعة قال ابو يوسف وبه ياخذ وقال مالك يحصن المرأة المحرور ويحصن العبد
للمرة ولا تحصن المرأة العبد ويحصن اليهودي والنصرانية المسلم ويحصن الصبية
للرجل ويحصن المعنونة العاقل ولا تحصن الصبي المرأة ولا تحصن العبد الامه اذا
جامعها في حال الرق ثم اعتقا لم يكونا محصنين بذلك الجماع حتى يباعها بعد العتق
وقال مالك اذا تزوجت المرأة خصيا وهي لا تعلم انه خصي فهو عليها ثم عتقته
فلها ان تتخارقه ولا يكون ذلك الوحي احصانا وقال الثوري لا تحصن بالنصراني

ولا اليهودية ولا الملوكة وقال الاورائي في العبد بعتة حرة اذا اذنا فله عليه الرجم فاذا كانت تحت امته واعتق ثم زنا فليس عليه الزجر حتى يتكلم غيرها وقال في الجارية التي لم تحصن انها تحصن الرجل والفلام الذي لم يتكلم لا تحصن المرأة ولو تزوج امرأة فاذا هي اخت من الرضاة وهذا الحصان وقال الحسن ابن حي لا يكون محصنا بالكافة ولا ائمة لا تحصن الا بالحرمة المسلمة وحصن المشرك بالمسلم وحصن المشركان كل واحد منهما لصاحبه وقال الليث في الزوجين الملوكتين لا يكونان محصنين حتى يدخل بهما بعد عتقهما فان تزوج امرأة في عتقها فوطئها ثم فرقت بينهما فهذا الحصان وقال في الضريرين لا يكونان محصنين حتى يدخل بهما بعد اسلامهما وقال الشافعي اذا دخل بامرأة وهي كافران فهذا الحصان دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ان الاحصان اسم شرعي تحت حكم شرعي بغير شبهة ولا خلاف في ان الحر المسلم اذا كانت عنده زوجة كذلك يتمكن من وطئها بغير مانع عنه فانه محصن وادعوا من خالفنا الاحصان في وضع اخر خالفنا هو فيها فعليه المالة الشرعية على ذلك وانما يرجعون فيه الى الامة والظنون وبمثل ذلك لا تثبت الاحكام الشرعية فان قالوا انهم ايضا يثبتون ثبوت حكم الاحصان في موضع الخلاف مثل احصان الملوكة والائمة قلنا دليلنا على حقوق هذا الحكم في تلك المواضع التي فيها الخلاف وهو اجماع الطائفة المبني على العلم اليقين دون الظن وكان موضع الوفاق لنا عليه دليل اجماع الطائفة صافا الى اجماع الامة والمواضع التي يدعى مخالفتنا بثبوت الاحصان فيها ونحن نثبت دليلنا على فنيه انه حكم شرعي يقتضي بثبوت وما يدعى ثبوت الاحصان

فيه ويخالفنا في ثبوت ترجع في ثبوت الى دليل اجماع الطائفة ومما انفردت به الا مائة ان من زنا بذات محرم ضربت عنقه محصنا كان او غير محصن ومن عقد على واحد منهن وهو عارف برحمتهنها ووطئها استحق ضرب العتق وحكمه حكم الوطئ لمن بغير عقيد وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة والثوري فبمن عقد على ذات محرم ووطئ انه لا يحد ويعزر وقال ابو محمد ويحد يحد اذا علم تخبرها عليه وقال مالك يحد ولا يلحق نسب الولد وان لم تعلم هي بذلك فان كانت هي علمت وهو لا يعلم الحقت به الولد واقيمت عليه الحد وقال ابن شبره من اقراة تزوج امرأة في عتقها وهو يعلم انها حرة ضربت ما دون الحد وكذلك المقتنع وقال الاورائي في الذي يتزوج بالمجوسية والجماعة والاختين ان كان طفلا ضرب ما يترجله ولحق به الولد وان كان تحت الحد اجماع ولا يلحق به الولد وقال الحسن ابن حي فبمن تزوج امرأة في العدة وهو لا يعلم انها تحل له او ذات محرم منه اقيم عليه الحد اذا وطئ وهو قول الشافعي قال الشافعي وان ادعى الجهالة بان لها زوجا وانها في عدة حلفت ودرى عنه الحد دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وان تعليل الحد انجر عن الفعل الحدود عليه وسما يمكن ان يعارض به ما هو موجود في رواياتهم عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وقع على ذات رجم له فاقتلوه ولم يفرق بين ان يقع بنكاح او غيره ولا يجوز ان يحل هذا الخبر على ان المراد به انه اذا وقع عليها وهو معتقد لا باحة الفعل لان الخبر عام وتخصيصه يحتاج الى دليل وان النبي صلى الله عليه وسلم اخص ذوات الاحكام والاحباب فيما ذكره كذوات المحارم ولان من وقع على ذوات

محرمه واعتقد اباحت وقوعه عليها كان بذلك كافرا على كل حال ومما يوجد
في رواياتهم حديث البراء بن رباح زوج امرأة ابيه قال ابو بردة قاسم بن النضر
ان قتله وقال ابو حنيفة ان الحدود تسقط بالشبهات وانه اذا عقد على ذات
محرم مع العلم بها كان هذا عقدا بشبهة طريق لانه لا شبهة في هذا العقد
اذا فرضنا بانه علم بانها ذات محرم لان الحد لما يبطل بشبهة ترجع الى الفاعل
وهو اعتقاده اباحت الوطى او شبهة ترجع الى المفعول به وهو ان يكون في الوطى
ملك او شبهة في الفعل او يختلف في اباحتها وان لم توجد احد هذه الامور
ها هنا فاذا قالها هنا شبهة عقد قبل العقد لم يرجح الوطى ولم ينزل الحكم عن محرمه
فلا يكون شبهة في سقوط الحد ومما انفردت به الامامية القول
بان الذي اذنا بالمسئلة ضربت عنقه واقم على المسئلة الحد ان كانت محصنة
جلدت ثم رجعت وان كانت غير محصنة جلدت ما يجلد وما نعرف موافقا
من باقي الفقهاء في ذلك والوجه في صحة قولنا زنا على اجماع الطائفة ان هذا
الفعل من الذي خرق للزمت وامتناعه لا سلام وحداوة على اهله ولا خلاف ان
من خرق الزمت كان مباح الدم فان قيل كيف يقتل من لم يكن قاتلا قلنا كما يقتل
مع المحصنات وليس بقاتل ويقتل المرتد وليس بقاتل وبعد فاذا اجازنا
تغلظ في الشريعة حكم زنا المحصن حتى يلحق باخذ النفس ما المنكر ان تغلظ ايضا
زنا الذي بالمسئلة حتى يلحق بوجوب يتنا والنفس ومما انفردت به الامامية
القول بان من غضب امرأة على نفسها ووطئها مكرها لها ضربت عنقه محصنا كان
او غير محصن وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة

وايضاً ان من المعلوم ان هذا الفعل الفحش واشنع في الشريعة واغلظ واكثر
ومما انفردت به الامامية القول بان من زنا بجارية ابيه جلد
للحد وان زنا الاب بجارية ابنته او ابنته لم يجلد للحد لكنه يعزب بحسب ما يراه
السلطان ولم يعرف الفقهاء ذلك والوجه في صحة قولنا زنا على اجماع الطائفة انه
غير متنع ان يكون خرفة الابوة وما عظم الله تعالى من شأنها يقضى اسقاط الحد
في هذا الموضع كما اسقطت الحد في قتل رجل ابيه واذا كانت للصلة لا تنفع
ان يتنقى ما ذكرناه واجمعت الطائفة عليه وفي اجماع المجتهدين والروايات
فيها وبر وجوب العمل عليه ومما انفردت به الامامية القول بان السارق
يجب قطع يده من اصول الاصابع وتبقى له الراحة والاهرام وفي الرجل قطع من
صدر القدم وتبقى له العقب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم الى ان قطع
اليدين والرجل من الفصل من غير تبقية قدم وذهب الخوارج الى ان القطع
من المرفق وروى عنهم انه من اصل الكف دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع
المتقدمين ان الله تعالى امر بقطع يد السارق بظاهر الكتاب واسم اليد يقع على هذا العضو
من اوله الى اخوه ويتناول كل بعض منه الا ترى انهم يسمون كل ما على شيئا باصبع
انه قد فعل شيئا ايده قال الله تعالى في الذين يكتبون الكتاب بايديهم كما يقولون
فمن عاجل شيئا برأحه واما الطهارة فيمن التسمية باليد الى الموافقة فاذا وقع اسم اليد
على هذه المواضع كلها وامر الله تعالى ان يقطع يد السارق ولم يقيم ذلك بان يقطع
عليه في موضع القطع والاتلاف محظور عقلاً فاذا امر الله تعالى به ولا يقال وجب
الاعتصام على اقل ما يتناول له الاسم ما وقع الخلاف فيه هو ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة

قيل في هذا يقتضي ان يقتصر على قطع اطراف الاصابع ولا يوجب ان يقطع
من اصولها قلنا الظاهر يقتضي ذلك والامجاع منع منه فان احتج المخالف بما
يروونه من ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع من الكوع قلنا هذا ما ثبت على وجه يوجب اليقين
وانما هو في اخبار الاحاد وبما رويناه ما يتضمن خلاف ذلك وقد روي
الناس كلام ان امير المؤمنين ع قطع من اللوضع الذي ذكرناه ولم يعرف له مخالفا
في المال ولا مناع له وما انفردت به الامامية القول بان من سرق ما
يبلغ نصاب القطع من حرز قطع يمينه من الموضع الذي ذكرناه فان سرق ثمانية
قطعت رجله اليسرى فان سرق ثلثة بعد قطع رجله اليسرى جلد الحبس الى ان
يموت او يرى الامام لا يبر فان سرق في الحبس من حرز ما هو نصاب القطع ضربت
عنقه وليس لاحد من باقي الفقهاء هذا التفصيل لان الشافعي يقول اذا سرت
ثمانية قطعت رجله اليسرى واذا سرت ثلثة قطعت يده اليسرى وابو حنيفة
يردها الى ان رجله اليسرى تقطع في الثمانية وفي الثلثة يحبس وكان اباءه
قد ساءوا في الجواب في الثلثة للحبس دون القطع الا انه يخالف في الجواب
القتل عليه متى سرق بعد ذلك وقوله امرت الى قولنا على كل حال وانفرادنا في
في رواياتهم لانهم يروون عن جابر ان النبي ع قتل للسارق في الخامسة وقد روي
بما انفردت به كتبهم ان عثمان ابن عفان وعبد الله ابن عمر وعمر بن عبد العزيز قتلوا
سارقا بعد ما قطعت اطارقه وقد روي من يخالفنا في قتل السارق اذا تكررت سرقة
اخبار معروفة فكيف ينكرون علينا ما هو موجود في رواياتهم ومن تناول ذلك
الاخبار على انه يجوز ان يكون القتل فيها للقوى لا السرقة تارك الظاهر بعيد

التاويل والظاهر يقتضي عليه ويقتل قوله وما انفردت به الامامية
القول بان اذا اشتركت نفسان او جماعة في سرقة ما يبلغ النصاب من حرز قطع
جميعهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتردد وايضا قوله في السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والظاهر يقتضي
ان القطع انما يوجب بالسرقة المخصوصة وكل واحد من الجماعة يستحق هذا الاثم
فيجب ان يستحق القطع وما انفردت به الامامية القول بان من
ضرب امرأة فالقت نطفته كان عليه ديته عشرة دينارا فان القت علقته
فاربعة دينارا فان القت مضغة فستون دينارا فان القت عظم مكسبا
لحم فثمانون دينارا فان القت جنينا لم ينفخ فيه الروح فمائة دينارا وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يعرفون هذا الترتيب الذي ذكرناه دليلنا على
صحة ذلك اجماع الطائفة وان غير متفق ان يتعلق المصلحة بما ذكرناه فان الاحكام
تابعة للمصالح وان استنفوا من جواز تعلق المصلحة بالترتيب الذي رتبناه على
بالدليل على امتناعهم فاشبه لا يجدونه فاذا جواز تعلق المصلحة به ولا بد من ذلك
قلنا اذا اجمعت الطائفة على هذه الاحكام وانتشرت في رواياتها واحاديثها وجب
القول بها وعلى اقل الاحوال يسقط التعجب الشديد منكم والشاغل انكم تكثرون
التعجب من اقوالنا هذه ولا وجه لعصمه الا الهوى وما انفردت
به الامامية القول بان من افترع لجلده وهو بخلاف الحق على المساء
منه لاجل فزاعه اياه فعليه عشرة دية الجنين وخالف باقي الفقهاء في ذلك لم
يرضوا بالخلاف كالحق بحبوا منه وشنعوا به والطريقة التي ذكرناها في المسئلة

المقدمة لهذه بلا فصل هي الحق في المستلزمين ومنزلة للقبيل
 انفرجت بالامامية القول بان الاثنين وما زاد عليهما من العدد اذا قتلوا ^{حدا}
 فان اولياء الدم يخبرون بين امور ثلثة احدها ان يقتلوا القاتلين كلهم ويرد
 وافضل ما بين دياتهم ودية المقتول الى اولياء المقتولين والامثال الثاني ان يقتلوا
 واحد منهم يقتلوه ويوردي المسمومون دية الى اولياء صاحبهم بحساب افعالهم
 من الدية فان اختاروا اولياء المقتول اخذ الدية كانت على القاتلين بحسب
 عددهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وان اختلفت اقوالهم فقال معاذ بن
 جبل وابن الزبير وداود بن علي ان الجماعة لا تقتل بواحد ولا اثنين بواحد
 وقال باقي الفقهاء من المجنفية واصحابه والشافعي ومن عداهم ان الجماعة اذا
 اشتركت في القتل قتلت بالواحد غير انهم لم يذهبوا اليها ذهب الامامية اليه
 من تخلاجه من زاد على الواحد ودفعها الى اولياء المقتولين وهذا موضع الافتراء
 والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ولان ما ذكرناه اشبه بالعدل
 لان الجماعة انما اتلفت نفسا واحدة فكيف تؤخذ النفوس الكثيرة بالنفس
 الواحدة واذا تبعنا في قتل الجميع بالواحد الروايات المتظاهمة الواردة بذلك
 ولا بد مما ذكرته الامامية من الرجوع بالدية وكل من في هذه المسئلة مع من
 انكر قتل الجماعة بواحد من داود بن علي ومن وافقه من معاذ بن الزبير ومع
 باقي الفقهاء الذين ذهبوا الى قتل الجماعة بواحد من غير ان يلزمهم دية لورثة المقتول
 والذي يدل على الفضل الاول راين اعلى اجماع الطائفة قوله نعم ولكم في القصاص
 حيوة ومعنى هذا ان القاتل اذا علم انه ان قتل قتل كف عن القتل كان ذلك

انجز له عنه وكان داعيا الى الحيوة وحيوة من هم بقتله فلوا سقطنا القود
 في حال الاشتراك سقط هذا المعنى المقصود بالامة وكان من ابد قتل غير من
 غير ان يقتل به شارك غيره في قتله فسقط القود عنهما وما يمكن موافقه
 من ذهب الى هذا المذهب به ما يروونه ويوجد في كتبهم في خبر الجريح الملقى
 من قوله فمن قتل بعدة قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا
 اخذ الدية ولفظه من يدخل تحتها للواحد والجماعة دخول واحد او يمكن ان
 يستدل ايضا على من خالف في قتل الجماعة بواحد بقوله نعم فمن اعتدى عليكم
 فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والقاتلون اذا كانوا جماعة فكلهم معتدى فيجب
 ان يواكلوا بمثل ما عاكلوا به القتيلا فان قالوا الله نعم يقول النفس بالنفس المرد
 بالحد وهذا يعني ان تؤخذ نفسان بنفسي وحران بحد قتلنا المراد بالنفس المرد
 هاهنا النفس لا العدد فكذا قال ان جئت النفس تؤخذ بجنس النفوس
 كذلك جئت الاحرار الواحد والجماعة يدخلون في ذلك فان قيل اذا اشتركت
 الجماعة في القتل فليس كل واحد منهم قاتلا وليس يجوز ان يقتل من ليس بقاتل
 قتلنا كل واحد من الجماعة قاتل في حال الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم فكيف
 خلصتم انما تطلق ان كل واحد قاتل فاذا قاتلوا والقاتل لا بد ان مقتول
 فكيف تقولون في الجماعة قتلنا مقتول الجماعة واحد وان كانوا القتل جماعة و
 كل واحد من القاتلين هو قاتل لنفس التي قتلها القاتل الاخر ويجري ذلك
 بجماعة حلوا جسما وكل واحد منهم حائل ومحمول الجماعة واحد وهو
 الجسم كن كمن مقتول الجماعة المشتركة كون في القتل واحدا وان كان فعل احدهم

غير فعل صاحبها كما ان حمل كل واحد من حامل الجسم غير حمل صاحبه وفعله يفعله
وان كان للمحول واحد او اثنين وبيان هذه الجملة ان القتل اذا كان على ما ذكرناه
في مواضع كثيرة من كلامنا هو نقص البينة التي لا تنفي الحيوة مع بعضها وكان
بعض هذه البينة قد يفعله الواحد منا منفردا او قد يشترك الجماعة في نقص
بينة الحيوة يكونون كلهم ناقضين لها وجبطين للحيوة وهذا هو معنى القتل
وحقيقته فيجب ان يسمى قاتلا ويحدث لبعض من خط هذا المذهب اعطى
المقول بجواز من الجماعة قاتلا فينبغي ان يكون كل واحد منهم قاتلا لنفسه
التي قتلها صاحبها واجابه عن هذا الكلام ان قال كل واحد من الجماعة قاتل
لكن ليس بقاتل نفس كما ان الجماعة اذا اكلت رغيفا وكل واحد منهم اكل لكنه
ليس باكل رغيفا وهذا غلط من هذا القاتل لان كل واحد من الجماعة اذا اشتركوا
في القتل قاتل كما قال ولا بد ان يكون قاتل نفس فكيف يكون قاتلا وما قتل
نفسا غير النفس التي قتلها واحد من الجماعة هي النفس التي قتلها شركاؤه والنفس
واحدة والقتل مختلف كما قلنا في الجسم المحلول وليس كذلك الرغيص لان الجماعة
اذا اكلت رغيفا وكلهم اكلوا وليس كل واحد منهم اكل رغيفا وانما اكلت الجماعة
الرغيص وكل واحد منهم انما اكل بعضه ولان الرغيص يتبعض والنفس لا يتبعض
كما ان نخل الجسم الثقيل لا يتبعض فاما يحمل كل واحد من الجماعة هو الذي يحمل الآخر
وكذلك يجب ان يكون من قتل واحد من الجماعة اذا اشتركوا في القتل هو الذي
قتله كل واحد منهم وتحقيق هذا الموضع ليس من علم الفقهاء ولا مما يعتد به اليه
لنقد علمهم باصوله فلا يجب ان يتعاطوه فيفتضحوا فان قيل قد ثبت ان الجماعة

اذا اشتركوا في سرقة النصاب لم يلزم كل واحد منهم القطع وان كان كل واحد
منهم القطع وان كان كل واحد منهم اذا انفرد بسرقة لئلا يقطع والى فرق بين
ذلك وبين القتل مع الاشتراك قلنا الذي نذهب اليه وان خالفنا فيه الجماعة
انه اذا اشترك نفسان في سرقة شيء من حرز وكان قيمة المهرق ربع دينار
فصاعدا فما نرجع عليهم القطع مما فقد سونيا بين القتل والقطع وانما ينبغي ان
يسال عن الفرق بين امرين من فرق بينهما فان قالوا لم يكن عليهما قصاص
كما قلنا الدية تتبع قيمته فيمكن تعويضها عليهم والقصاص لا يتبعض فاما الكلام
على من شاركنا من الفقهاء في قتل الجماعة بالواحد وانفردا عنه بذلك الترتيب الذي
رتبناه فهو انما نقول هذه الجماعة انما قتلت نفسا واحدة وان اشتركوا في قتلها او
اذا اخذت النفس الكثيرة بتلك النفس على ما ورد به الشرع فلا بد ما ذكرناه من
رد الدية على اولياء القتولين حتى يخلص نفس واحدة بنفس واحدة وتسلم ايضا
جواز قتل الجماعة بواحد فان قالوا نرى من هذا هيبكم هذا عجبا لانهم يوجبون
قتل الجماعة بالواحد ويذهبون الى ان هذا الحق مستحق لامة فاذا كان قتلا
مستحقا كيف يوجب بازا يردية وليس قتل الواحد بالواحد انما كان مستحقا
لم يكن فيه دية يعود الى احد قلنا هذا القتل وان كان مستحقا بمعنى انه يحسن
من دمي الدماء بطلب به فغير متع ان يكون الشرط في حسنة ما ذكرناه من اعطاء الدية
وان يكون المصلحة اقتضت الذي ذكرناه فوجب الصالح غير مضبوطة ولا معدودة
فان جرد الردع من قتل الجماعة الواحد على سبيل الاشتراك ثابت لانه لا فرق في
تجر الجماعة عن الاشتراك في قتل الواحد بين ان يقتل به ولا دية راجعة على احد

ان يقتل به مع رجوع الذية على الوجه الذي ذكرناه لا من علم انه متى قتل قبل استحقاق
 القتل مع الانفرد ولا اشتراك كان ذلك زاجرا عن القتل فان خرج من ثمن
 قتل الجماعة بالواحد بما يروونه عن جوسر عن الضحاك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يقتل
 اثنان بواحد وهذا للغير اذا سلم من كل قراح وتضعيف لا يرجع بمثله عن الادلة
 الموجبة العلم وقد ضعفه اهل النقل وطعنوا على روايته مع ان خبر الضحاك عن النبي
 مرسل وقد تاوله قوم على ان المراد به لا يقتل اثنان بواحد اذا كان احدهما حيا
 وهما يقوى هذا المذهب الذي اختصنا به انه لا خلاف في ان الواحد اذا قتل
 بجماعة لم يكاف دمه دماهم حتى يكتفى بقتله عن جماعةهم بل يقتل بواحد منهم وحسب
 الذية للباقيين فيجب في الجماعة اذا قتلت واحدا مثل هذا الاعتبار حتى يكونوا
 متى قتلوا به اعداد على اوليا القتولين الذية الماخوذة من قاتل الجماعة بالواحد
 لان دم الواحد يكافى دم الجماعة ولا بثوت منها فكل ذلك يجب في دم الجماعة
 والواحد ومتما انفردت به الامامية ان الرجل اذا قتل امرأة عمدا
 واختار اوليا الذية الذية كان على القاتل ان يورثها اليهم وهو نصف ذية الرجل فان
 اختار اوليا مقتولة قتل الرجل بها كان لهم ذلك على ان يورثوا الى ورثة الرجل
 المقتول نصف الذية ولا يجوز لهم ان يقتلوه الا على هذا الشرط وخالف باسفة
 الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا على من قتل الرجل لا امرأة شيئا من الذية دليلنا على
 صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان نفس المرأة لا تساوي نفس الرجل بل هي
 على النصف منها فيجب اذا اخذت الكاملة ان ترد فضل ما بينها ^{وهما} ^{المرأة}
 به الامامية القول بان الثلاثة اذا قتل احدهم وامسك الآخر وكانت الثالث

عينا لهم حتى فرغوا منه يقتل القاتل ويجبس المسك ابد الحق يموت
 وسئل عن الناظر لهم وقهر روى عن ربيعة الراي انه يقتل وقد روى عن
 ربيعة الراي بانه يقتل القاتل ويجبس المسك حتى يموت وهذا موافقة
 الامامية وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واحدا يفرق بين اسك
 رجل حتى قتله اخذان الفقد على القاتل دون المسك ويغرب المسك و
 قال ابن وهب عن مالك اذا امر عبد ان يقتل رجلا فقتله فان كان العبد
 انجسيا قتل السيد وان كان غير انجس قتل العبد وقال ابن القاسم عن مالك في
 المسك الرجل حتى يقتله غير ان عليه ما جيبا الفضا من ان المسك اذا
 قتله وقال الليث مثل قول مالك وقال الليث فان اسك لخيرية فقتله قتل
 القاتل وعوقب الاخر وقال الليث لو امر غلامه ان يقتل رجلا فقتله قتله به
 جميعا وحكى المروى عن الشافعي انه يقتل الزاني دون المسك كما يجعل الزاني دون
 المسك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فاننا نرجع في
 الترتيب الذي ذكرناه الى نص وتوقيف ومخالفتنا يرجع الى ابي حنيفة وحسبنا
 فكيف يجوز ان يقتل المسك وليس بقاتل ومما يمكن ان يعارضوا به ما روي
 وهو موجود في كتبهم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فيمن قتل غيره وامسك الآخر انه يقتل
 القاتل ويصير الصابر وقال ابو عبد القاسم ابن سلام معناه يجبس المسك لا
 الصبر في اللعنة الحبس فان احتجوا بما روى عن عمار بن الخطاب انه قتل تسعة
 بواحد ثم قال لولا ان عليه اهل صنعنا لقتلهم اى يتعادون والامساك معلومة
 القتل لا كما في فينبى ان يستحق به القتل قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما

ولا يرجع بطله عن الأدلة الموجبة للعلم ومعنى القمالي في الخبر هو المشاركة في القتل
والتعاون عليه وإذا كان المسك ليس بشريك في القتل فلا يجوز أن يستحق
القتل فإن قيل إن المسك غير معاون على القتل ولا شريك فيه وإنما هو من
من الفعل والقياس لا يتعلق به حكم الفعل الممكن منه ألا يرى أن من أمسك
امرأة حتى ذابها غيره لا يلزمه حكم الزنا الذي هو الحد على أن الخارج لو
انفرد كل واحد منهما بالفعل لم يلزمه القود كذلك إذا شارك والمسك
لو انفرد بالأمساك لم يلزمه القود ولم يلزمه مع المشاركة فإن قيل قد اتفقنا
على أن الحرم إذا أمسك صيداً أفتله أخيراً الضمان يلزم كل واحد منهما ولا
فرق بين ذلك وبين أمسك الأذى للقتل قلنا إنما يلزم ضمان العبد بال
مسك لأن الصيد مضمون باليد الأخرى إن لو أمسكه ضمان في يده لم يلزمه ضمانه
وبالأمساك قد حصلت له عليه دية والأذى لا يضمن باليد لأنه لو أمسكه
حتى مات في يده لم يلزمه ضمانه كذلك إذا أمسكه فقتله أحد
انفردت به الإمامية القول بأن من قطع رأس ميت فعلياً مائة دينار للبیت
المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المترد
وإذا قيل كيف يلزمه دية وعزامة وهو ما ألف مضموناً للحي قلنا لا يتنع أن يلزمه
ذلك على سبيل العقوبة لأنه قد شغل بالميت يقطع رأسه فاستحق العقوبة بل
خلاف فغير متنع أن يكون هذه العزامة من حيث كانت متولبة لم تجزى بحري
العقوبة من جملتها وما انفردت به الإمامية القول بأن من كان
معتاداً لقتل أهل الذمة مدحاً فله سلطان أن يقتله بمن قتله منهم إذا اختار

ذلك

ذلك ولي الدم ويلزمه أولاً الدم فصل ما بين دية المسلم والذي وخالف
باقي الفقهاء ذلك ولم يعرفوه دليلنا على صحة الإجماع المتردد وإن ولي الدم
الذي إذا اختار قتل المسلم فقد أخذ نفساً كاملة بنفسه ناقصة فلا بد
إذا من الفصل بين القيصتين كما قلناه في المرة والرجل فإذا قيل فأنتم
أن يقتل المسلم بالكفر وقد أخذتوه هاهنا قلنا نحن من ذلك فيمن لم
يكن معتاداً للقتل فأما المعتاد له والمصر عليه فغير متنع أن يختلف حكمه وإن
يستحق ما لا يستحقه من لم يكن كذلك معتاداً وما انفردت به الإمامية
القول بأن من وجد مقتولاً في رجلان فقال أحدهما أنا قتله عدو قال لا
أنا قتله خطأ إن أولاً المقتول غير و بين الأخذ للقر بالعد وبين الأخذ للقر
بالعد وبين الأخذ للقر بالخطأ وليس لهم أن يقتلوه جميعاً ولا أن يلزموا
جميعاً الدية وخالف باقي الفقهاء في ذلك والذي يدل على صحة ما قلناه الطريقة
المكررة ولأنما نثبت ما ذهبنا إليه في هذه المسئلة التي توقيف ويجمع
المخالف لنا إلى الظن واللسان وما انفردت به الإمامية القول
بأنه إذا وجد مقتولاً في رجلين اعترف بقتله عدو شرهما الآخر فتعقوب بقتله
ودفع الأول عن اعترافه ولم يعترف به على أحدهما أن القتل مدحاً منهما معاً
ودية هذا ودية المقتول تكون من بيت المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك
طريقنا في نضرة هذه المسئلة هي الطريقة في نضرة المسئلة التي قبلها بل
فصل وما انفردت به الإمامية القول بأن دية الوالد الزنا ثمان مائة
درهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة بعد الإجماع المتردد أن دية الوالد

مذهب هذه الطائفة ان ولد الزنا لا يكون قط طاهراً او لا مؤمناً باشارة
واختياره وان اظهر الايمان وهم على ذلك قاطعون وبه عاملون واذا كانت
هذه صورته عند هر فيجب ان تكون دية الكفار من اهل الذمة المحقة في
الباطن بهم فان قيل كيف يجوز ان يقطع على كلف انه من اهل النار وفي ذلك
مناقاة للتكليف وولد الزنا اذا علم انه مخلوق من نطفة الزاني فقد قطع
على انه من اهل النار فكيف يصح تكليفه قلنا سبيل واحد الى القطع على انه
مخلوق من نطفة الزنا انه يجوز ان يكون هناك عقداً او شبهه عقد
او امر يخرج به من ان يكون ذانياً فلا يقطع احد على انه على الحقيقة ولد الزنا
فاما غيره فانه اذا علم ان امه وقع عليها هذا الواجب من غير عقد ولا ملك بين و
لا شبهة فالظاهر في الولد انه ولد الزنا والدية معمول فيها على ظاهر الامور دون
باطنها ومتا انفردت به الامامية القول بان دية اهل الكتاب في الجور
الذكر منهم ثمان مائة درهم والانس اربع مائة درهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فقال ابو حنيفة واصحابه وعثمان البتي والثوري والحسن ابن حي وداود دية
الكافر مثل دية المسلم واليهودي والنصراني والمجوسي والمعاهد والذي سواؤ
قال مالك دية اهل الكتاب على النصف من دية المسلم ودية المجوسي ثمان مائة
درهم وديات نسائهم على النصف من ذلك وقال الشافعي دية اليهودي
والنصراني ثلث الدية ودية المجوسي ثمان مائة درهم والمرأة على النصف وهذا
موافقة للامامية في المجوسي خاصة وانما انفردوا بعينه ذلك ويحكى عن ابن
احمد انه ذهب الى ان المسلم اذا قتل يهودياً او نصرانياً خطا الزمة نصف الدية

ان قتله عدلاً الزمة كالدية دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتأخر
وانه قد ثبت ان المومن لا يقتل بالكفر وكل من قال من الامة بان الكافر
لا يقتل بالمومن قال بان دية دون دية وان اختلفوا في المبلغ واذا ثبت ان
دية ناقصة عن دية المسلم فالكلام يتنازع في مبلغ هذا النقصان وبين من اتقنا
في جلة النقصان وان خالف في التفصيل واذا كنا نرجع في ان النقصان على ما ذكرناه
الى طريق توجب العلم فقولنا اولى من عول في هذا النقصان على ما يوجب الظن
من قيايس او خبر واحد فان اخرج المخالف بقوله قع ومن قتل مؤمناً خطأ فدية
رقية مومنة ودية مسلمة الى اهله ثم قال وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فقتل
مسلمة الى اهله وظاهر الكلام يقتضي ان الدية واحدة قلنا لا شبهة في ان كلامهم
لا يقتضي التساوي في مبلغ الدية وانما يقتضي التساوي في وجوب الدية على
سبيل الجدة ودية الذي عنده وان نقصت عن دية المسلم يسقى في الشريعة دية
الانثى انه غير محتج ان تقول القاتل من قتل مسلماً فعليه دية ومن قتل مسلماً
فعليه دية وان اختلف الديتان في المبلغ اذا تساوى في كونهما ديتين ومتا
يمكن ان يحتج به لصحة ما ذهب به ان الاصل في العقول براءة الذمة من الدية
وسائر الحقوق فقد يتنازع انا اذا الزنا المسلم في قتله اليهودي ثمان مائة درهم
فقد الزمناه مما اشك في لزومه وما زاد على ذلك من ثلث او نصف او
مساواة لدية المسلم هو غير يقيين مع الخلاق فيجب ان يثبت ما ذكرناه من
المبلغ لانه اليقين دون ما عداه وان احتجنا بما رواه عمر ابن حريم عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال في النفس مائة من الابل هذا يقتضي ان يكون ذلك في كل نفس قلنا

هذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا علماً ولا يجوز ان يرجع به ما ذكرناه عن
 الأدلة الموجبة للعلم وهو أيضاً معارض بانخباره يرويه كثير عن النبي صلى الله عليه وآله
 بعضها ان الذرية النصف وبعضها ان الذرية الثلث واذا تعارضت الاخبار قطعت
 على ان ظاهر هذا الخبر يقتضي ان المرواة مساوية للرجل في الذرية وقد خالفنا
 بينهما بالبرهان وكذلك الذي عندهنا وما انفردت به الامامية القطيعة
 بان الذي اذ قتل مسلماً اعداً او دفع الذم الى اولياء المقتول فان اختاروا
 قتله قتل ذلك السلطان منه وان اختاروا استرقاقه كان رقاً لهم ولا
 كان له مال فهو له كما يكون مال العبد لمولاه وخالف باقي الفقهاء في ذلك
 دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وايضاً فان قتل الذمى المسلم
 غليظ شديد قد هتك به حرمة الذمة فلا يجوز ان يكون عقوبة كفوف
 من لم يسه الى ذلك واذا كان لا بد من التغليظ في جزايه فغير متكررات
 ينتمى التغليظ الى الحد الذي ذكرناه اذا تظاهرت به الرواية واجتمعت الظاهر
 عليه وما انفردت به الامامية القول بان في الشجاج التي هودت
 الموضحة مثل الخارضة والدامية والياصعة والسمحاق دية مقدرة وفق
 للخارضة وهي الخنزير الذي تشق الجلد بغير واحد وفي الدامية وهي التي
 فصل الى الجرد ويسيل بها الدم بعيران وفي البياضعة وهي التي تقطع اللحم
 تزيد في الخناية على الدامية ثلاثة ابعرة وفي السمحاق وهي التي تقطع اللحم
 حتى تبلغ الحيلة الرقيقة المغيشة للعظم اربعة ابعرة وخالف باقي الفقهاء
 في ذلك وقال ابو حنيفة واحسانه ومالك والاوزاعي والشافعي ليس فيما

دون الموضحة من الشجاج ارض مقدرة وانما فيه حكومة وقال الحسن
 ابن حي في السمحاق اربع من الابل وهذه موافقة للامامية دليلنا على صحة
 ما ذهبنا اليه الاجماع المتعدد ولا نأرجع في هذه التقديرات الى روايات
 وطريق العلم ويرجع المخالف الى الراي والظن ومما انفردت به
 الامامية القول بان في لطمة الوجه اذا احسن موضعها ديناراً واحداً ونصف
 فان اخضر واسود ففيها ثلاثة دنانير وارشها في الجسد النصف من ارشها في
 الوجه بحسب ما ذكرناه وما عرفت موافقاً من باقي الفقهاء على ذلك والوجه
 في نصرة هذه المسئلة ما تقدم في امثالها
 اعلم ان المسائل التي تقدم فيها الامامية في
 هذا الباب من رواياتها ومعظمها على اصولي نحن نثبت الكلام فيها ونستوفيه
 وهي الكلام في العصبية والقول والردة فاذا بان ان الحق في هذه الاصول عندنا
 مخالفيننا اثبتت المسائل الكثيرة في الفرائض عليه واستعينا عن التطويل
 الكلام في المسائل مع رجوعنا الى اصول واحد قد احكمناه
 اعلم ان مخالفيننا في هذا الباب يزعمون في ذلك الى عالم
 يتم به حجة كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع ويعولون في هذا الفصل الجليل
 على اخبار واحد ضعيفة لو سلمت من كل قبح ومخالفة لنص الكتاب وظاهر على
 ما استدلل عليه ومعارضة بامثالها كانت غاية امرها ان يوجب الظن الذي
 قد بينا في غير موضع ان احكام الشرعية لا تثبت بمثلها وادعاء الاجماع على
 قولهم في التعصب غير ممكن مع الخلاف المعروف المستورد فيه سابقاً وانكلاً

ابن عباس رضي الله عنه كان يحالفهم في التعصب ويذهب الى مثل مذهب الانبياء
نقول فمن خلف بننا وانما ان المال كله للميت دون المأخت ووافقه في ذلك
جابر بن عبد الله وحكي الساجي ان عبيد الله بن الزبير يقتضي بذلك وحكي الطبري
مثل ورويت موافقة ابن عباس عن ابراهيم النخعي في رواية الا عشر من ذهاب
داود ابن علي الاصملي الى مثل ما حكينا ولم يجعل الاخوات عصبة مع البنات
فكفل اذ عا الاجماع مع ثبوت الخلاف متقدما ومتاخرا والذي يدل على صحة
مذهبنا وبطلان مذهب مخالفينا في العصبة بعد اجماع الطائفة التي قد
بيننا ان جهة قوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقراب وللنساء نصيب
مما ترك الوالدان والاقرابون مما قل منه واكثر نصيبا مفرضا وهذا نص في
في موضع الخلاف لان الله تع صرح بان للرجال من الميراث نصيبا وان للنساء
انصبا نصيبا ولم يخص موضعاً دون موضع فمن خص في بعض المواضع
بالميراث الرجال دون النساء فقد خالف ظاهر الآية وايضا فان توريث الرجال
دون النساء مع المساواة في القرى والدرجة من احكام الجاهلية وقد نسخ الله تع
بشرعية بنينا فاعلم للجاهلية تبغون ومن احسن من الله حكما وليس لهم
ان يقولوا اننا نخص الآية التي ذكرتها بالسنة وذلك ان السنة التي لا
تقتضي العلم القاطع لا يخص بها القرآن كما لا ينسخه بها وانما يجوز بالسنة
ان يخص او ينسخ اذا كانت تقتضي العلم اليقين فلا خلاف في ان الاخبار
المروية في توريث العصبة اخبارا لا تجوز على اكثر ما يقتضيه غلبة
الظن على ان اخبار التعصب معارضة باخبار كثيرة تروى بها الشيعة من طريق

مختلفة في ابطال ان يكون الميراث بالعصبة وانه بالقرى والرحم واذ اتقار
الاخبار بعضها الى ظاهرها لا كتاب فاعتماد المخالفين في العصبة على حديث رواه
ابن طاووس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
يقسم المال على اهل الفريضة على كتاب الله فيما تركت فلاولي ذكر قرب وهذا
خبر لم يروه احد من اصحاب الحديث الا من طريق طاووس ولا رواه ابن
طاووس الا عن ابيه عن ابن عباس ولم يقل ابن عباس فيه سمعت ولا حدثنا
وطاووس تستدعي تارة الى ابن عباس في رواية وهيب ومروان تارة اخرى يروى
عن الثوري وعلي بن عاصم عن ابيه عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير
وعلي بن عاصم عن ابي طاووس عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله هو مختلف
اللفظ لا يروى فيها ابقت الفريضة فلاولي ذكر وروى ايضا فلاولي عصبة
اقرب وروى ايضا فلاولي عصبة ذكر في رواية اخرى فلاولي رجل ذكر عصبة
واختلف لفظه والطريق واحد يدل على ضعفه وقد خالف ابن عباس الذي
هذا الخبر اليه ما جتمع منقولوا هذا الخبر عليه في توريث المأخت بالتصديق اذ
خلف الميت بننا واختا على ما قدمنا حكاية وروى هذا الخبر اذ خالف مصابة
كان فيه ما هو معلوم نرا اذا تجاوزنا عن ذلك من اين لهم ان معنى العصبة
المذكورة في الخبر هو ما يذهبون اليه وليس في اللغة العربية لذلك شاهد
لا في العربي الشرعي فاما اللغة فان الغليل ابن احمد قال في كتاب العين ان
العصبة مشتقة من الاعصاب وهي تصل التي بين اطراف العظام ولما كانت
هذه الوصلة بين المنفرد من الاعضاء حتى التامت وكان اولاد البنات اولاد

كان اولاد الابن ولد للجد والجد جده للجميع كان للبنات في جميع ولدت
 الى الجدة وضم الاصل والقبيلة المنسوبة الى الجدة كالبنين وكانوا جميعا كالأعضاء
 التي تتجمع العظام وتلام الجسد فوجب ان يسمى جميعا عصبه وذكر ابو عمرو غلام
 ثعلب قال قال ثعلب قال ابن الاعراب العصبه جميع اهل من الرجال والنساء فان قالوا
 المعروف المشهور في لغة العرب وان الكلدانية ما عدا الوالد والوالدة من اهل فاذا
 كانت اللغة على ما ذكرنا فهي شاهد على ما ذهب اليه مخالفا في العصبه وليس لها شريك
 شرعي مستقر في هذه اللفظة لان الاختلاف واقع في معناها لان في الناس من يذهب
 الى ان العصبه انما هي القرابة من جهة الاب وفيهم من يذهب فيها الى ان المراد بها
 قرابة الميت من الرجال الذين اتصلت قرابته من جهة الرجال كالاخ والعم وذكور
 الاخت والعمة ولا يميل الى الذين اتصلت قرابته من جهة النساء عصبه كاخوة
 الميت لانه وفيهم من جعل العصبه مأخوذة من التعصب والوامان والديان ^{والنصرة}
 ومع هذا الاختلاف لا اجماع يستقر عليها على انهم يخالفون لفظ هذا الحديث الذي
 يروونه لانهم يعطون الاخت مع البنت بالتصديق ليست برجل ولا ذكر كاتصية
 لفظ الحديث فان قالوا يخص هذا اللفظ اذا ورثنا الاخت مع البنت قلنا اما ان
 ينكم اذا خصصوه ببعض المواضع وبيننا اذا قلنا في تخصيصه مثل فعلكم فقلنا
 مستعلا فيمن خلف اختين لأم وابن اخ وبنت اخ لاب وامه واخ لاب فان
 للاختين من الام فرخين للثالث وما بقي فلا ولي ذكر فترتب وهو اخ من الاب
 وسقط ابن الاخ وبنت الاخ لان الاخ اقرب منها وفي موضع اخر وهو ان
 يختلف الميت امرأة وعمائة وخلا ولا خلاف وابن اخ واختا للمرأة الزوج ^{بنت}

فلا ولي ذكر وهو الاخ وابن الاخ وسقط الباقي ثم يقال لهم من ابناؤ
 كانت الاخت مع البنت عصبه فان قالوا من حيث عصبها اخوها قلنا فالاب
 جعله البنت عصبه عند عدم البنين ويكون ابوها هو الذي يعصبها واذا كان
 الابن احق بالتصديق من الاب فالاب بالتصديق من الاخ فاخت الامن ^{اخت}
 بالتصديق كثيرا من اخت الاخ وكذلك يكون ان يجعلوا العصبه عند عدم ^{الميت}
 سعة فيما يوجب النكاح وفعله فان قالوا الميت لا تقفل عن ابينا قلنا والاخت
 ايضا لا تقفل عن اخيها فلا تجعلوها عصبه مع البنات فان تقفلوا بارو عن
 النبي صلى الله عليه وسلم اعطى الاخت مع البنت قلنا عند حديث لوصح ويرى من كل قبح
 لكان مخالفا لكتاب لان الله تعالى قال واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في
 كتاب الله فنص على القربى ودان الارحام سبب في استحقاق الميراث والبنت اقرب
 من الاخت وادنى رجم وخبرهما الذي يقولون عليه في قورث الاخت مع البنت
 رواه الهذيل بن شرحبيل ان ابا موسى الاشعري سأل عن رجل ترك بنتا وابنة
 ابن واختا من ابية وامه فقال لاسه النصف وما بقي فللاخت وخبره روي ^{ابو}
 ابن يزيد قال قضى فينا معاد بن جبل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعطى البنت النصف
 والاخت النصف ولم يورث العصبه شيئا فاما الخبر الاول فقد قدح اصحابنا ^{العلماء}
 في روايته وضعفوا رجاله وقيل ان هذا بن شرحبيل يجهل ضعيف ولو كان هذا
 القدح لم يكن فيه حجة لان ابا موسى ليس في قضايه بذلك حجة ولانه ما استدل
 عن النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك القول في خبر معاد وليس في قولهم انه كان على ^{الله} رسول
 حجة لانه قد يكون على غيره ما لا يعرفه ولو عرفه لا نكره وقد استمع من توريث ^{بنت}

مع البنت من هو أقوى من سعاد وهو أولى بأن يجمع وهو ابن عباس وفي حديث
 سعاد أيضاً ما يقتضي بطلان قول من يزعم أن الاخت تأخذ بالتعصيب مع
 البنت لأن قال ولم يورث العصبة شيئاً لأنها لو كانت عصبة في هذا الموضع
 لورثت ذلك بل كان يقول قد رثت باقي العصبة شيئاً وليس يجوز أن يستدل على
 أن الاخت لا ترث مع البنت بقوله تقع أن أمه هلك ليس له ولد وله اخت
 فلها نصف ما ترك فشرط في توريث الاخت فقد الولد فيجب أن لا يرث مع البنت
 لأنها ولد وذلك أنه تقع أمنا شرط في هذا الفرض المخصوص للخت فقد الولد
 وليس ذلك بما يقع من أن ترث مع فقد هذا الشرط بسبب إخراجها عن تعليق
 الحكم بشرط لا يدل على ارتفاعه مع فقد الشرط على ما بيناه في كتاب أصول الفقه
 ويمكن أن يقال أيضاً لما قلنا في هذه المسئلة أن الإناث لا يرثون بالتعصيب إلا
 ترى أن البنات وبنات الإبن لا يرثن بالتعصيب إذا افترقن ولو ورثت
 بالتعصيب إذا افترقت لكانت بنت الإبن أولى من الاخت بما فصل من فرض
 البنات وأذا كانت قد للنساء على بطلان الميراث بالعصبة فقد بطل كل ما بيننا من قولنا
 من المسائل في الفرائض على هذا الأصل وهي كسرة ولا حاجة إلى تفصيلها أو بيان
 الكلام في كل واحد منها لأن إبطال الأصل الذي يتنا هذه المسئلة عليه قد أغنى
 وكفى فمن هذه المسائل أن يختلف الرجل شيكاً وعكاً فعند المخالف إن للبنت النصف
 والباقي للعمة بالعصبة وعندنا أنه لا حظ للعمة والمالك للبنت بالفرض والرد كذلك
 لو كان مكان العمة ابن عمه وكل ذلك لو كان مكان البنت ابنتان ولو خلف الميت عموماً
 وعمت وابنة عم وبنات عمه ففما لنا يورث الذكور من هؤلاء دون البنات لأن

التعصيب ونحن نؤثر الذكور والإناث وسلايل التعصيب لا تحصى كثرة و
 جئنا على صحة ما ذهب إليه في هذه المسئلة بل كلها ما بيننا صحة من إبطال
 التعصيب والتوريث فإن قيل إذا كنتم تستدلون على أن العمت يورثون مع الميت
 وبنات العمة ترث مع بني العمة واشبه ذلك من المسائل بقوله تقع للرجال نصيب مما
 ترك الوالدان والأقربون الآية فهذه الآية حجة عليكم في موضع آخر لأننا نقول
 لكم الاورثتم العمة وابن العم مع البنت بظاهر هذه الآية وليكن خصصتم النساء
 دون الرجال بالميراث في بعض المواضع وخالفتم ظاهر الآية فالإسراع إلى الحكم
 مثلاً فلفظ قلنا الخلاف أن قوله تقع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون
 الآية إن المراد به مع الاستواء في القرابة والدرجة المراتى أنه لا يرث ولد الولد كقولنا
 كما قالوا أنا مع الولد لعدم التساوي في الدرجة والقرابة وإن كانوا يخطون تحت
 التسمية بالرجال والنساء وإذا كانت القرابة والدرجة مراعاة بين العمة وابنة العمة كما
 البنت في القرابة والدرجة وهو البعد منها أكثر وليس كذلك العمومة والقرات و
 بنات العمة لأن درجة هؤلاء واحدة وقرابهم متساوية والمخالف يورث الرجال ثم
 دون النساء وظاهر الآية حجة عليه وفعله مخالف لها وليس كذلك قولنا في المسائل
 التي وقعت الإشارة إليها وهذا واضح فليتأمل

في اللغة العربية اسم للزيادة والنقصان وهو يجري مجرى الإضداد وأنا دخل هذا
 الاسم في الفرائض في الموضع الذي ينقص فيه المال عن السهام المفروضة فيه فدخل
 ههنا النقصان ويمكن أن يكون دخوله لأجل الزيادة لأن السهام لا تدن على مبلغ
 المال فإذا أضيف إلى المال كان نقصاناً وإذا أضيف إلى السهام كان زيادةً والذي

فنذهب اليه الشيعة الامامية ان المال اذا اذاع عن سهام الورثة قدم ذوا السهام
 المذكورة من الابوين والزوجين على البنات والاخوات من الاخوات على الاخوات من
 الاب والام وابن الاب ويجعل الباقي من سهامهم لهن وذهب ابن عباس رحمه الله
 الى مثل ذلك وقال ايضا اعط ابن ابى رباح وحكي الفقه من العامة هذا المذهب
 عن محمد بن علي بن الحسين الباقر صلوات الله عليه وعنه ابن الحنفية وهو مذهب
 داود بن علي الاصماني وقال باقى الفقه ان المال اذا اذاع عن سهام الورثة
 قسّم بينهم على قدر سهامهم كما يفعل ذلك في الديون والوصايا اذا اذاعت الشراكها
 والذي يدل على صحته ما يذهب اليه اجماع الطائفة عليه فانهم لا يختلفون فيه وقد
 بينا ان اجماعهم حجة وايضا قلنا ان المال اذا اذاع عن السهام كرامة ماتت عن
 بنتين وابوين وزوجا والمال يضيّق على الثلثين والسدس والربع فنحن بين
 امور اما ان يدخل النقص على كل واحد من هذه السهام او يدخل على بعضها وقد
 اجمعت الامة على ان البنتين ههنا منقوصتان بلا خلاف فيجب ان يحل الابوين
 السدسين والزوج الربع ويجعل ما بقى للامس ويخصها بالنقص لانها منقوصتان
 بالاجماع ومن عداهما فما وقع اجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل على ذلك
 فظاهر الكتاب ان له سهمها معلوما فيجب ان يوفيه اياه ويجعل النقص لاحقا
 من اجمعا على نقصه طريفة اخرى وما يدل على ذلك انا اذا انقصنا جميع ذوات
 السهام واعطينا كل واحد منهم بعض ما يتساو له النص خصصنا ظاهرا كثيرة و
 صرفنا عن الحقيقة الى المجاز واذا انقصنا احدهم عد لنا فيما يخص هذا النقص
 وحده عن الظاهر حقيقة واذا كان التخصيص والاضرار عن الحقيقة لما

يفعل الا ضرورة وقليلا او كثيرا من كثرة ولا يعتبر بما يفعل بخلافنا من قيمته
 ما هو خسر في الحقيقة ربما وما هو اكثر من السدسين بانه سدسان ولا
 بالثمن عن التسع وما اشبه ذلك لانهم سمو الشيء بغير اسمه للوضوح له وخروج
 عن موجب الافة ولم يبق الا ان يقال لنا كلامكم يقتضي ان نقصان بعض
 السهام المذكورة او من ادخل النقص على النقص للجميع فله خصصة من ذوات
 من البنات والاخوات بالنقصان دون من عداهن وما الفرق بينكم وبين
 من جعل النقص دخلا على غير من ذكرتم وفي سهام من خصصوه بالنقصان
 والجواب ان كل من اوجب نقص احد السدسين دون جميعهم خص بالنقصان من
 عينادون غيره والقول بان النقص داخل على البعض الذي هو غير من عيناه و
 خصصناه بالنقصان فولا يخرج عن اجماع فاما اعتماد من نفى العول من اصحابنا
 غير على ان الزوج والزوجة كانت لكل واحد منهما فريضة محظا الى دونها وكذلك
 الابوان خطا الى فريضة اخرى والبنات والاخوات ليريهما من فريضة الى
 اخرى فدخل النقص على من يلحقه او من دخوله على من نقص فليس شيء وانا
 هو دعوى بحصة فاذا قيل لهم فاذا كان الام على ما حكيتم وجب ما ظنتموه ولا
 عكس عاكس ذلك عليكم فقال دخول النقص على الزوجين والابوين دلالة على
 حظهما واشتباع دخول النقص على الضعيف او من القوى ليرجى واقرنا جميعا
 وهم يرون هذا الترتيب عن ابن عباس رحمه الله واذا صح عنه فلا رجة فيه
 لما اشرنا اليه والمعتمد في نفى العول على ما قرناه وليس يشبه ما يقولونه في العول
 الديون اذا كانت على الميت ولم يتركها بالوقت بها فان الواجب القسمة للمال

على اصحاب الديون بحسب ديونهم من غير اخلال النقص على بعضهم وذلك ان اصحاب الديون
مستوون في وجوب استيفاء اموالهم من تركة الميت وليس لاحد منة على الاخر في
ذلك فان اتسع المال يحقوا لم يستوفوها فان ضاق نسا حق وليس كذلك مسائل
العول لاننا قد بينا ان بعض الورثاء على بالنقص من بعض واما غير مستويين
لاستواء اصحاب الديون فافترق الامران وما يمكن ان يفترق في العول والديون
اذا ضاقت التركة عند ان الدين ربما اتسعت اموال الميت لاستيفائها منها وليس
كذلك العول لان الحقوق متعلقة باجزاء اسماء ولا يجوز ان يستوفى قط من
مال واحد مع كثرة ولا قلة فكيف تشبه الديون بالعول وفي اصحابنا من ذهب الى
ان البنت انما تجوز لها النصف مع الابوين وجعل البنين الثلثان ايضا معها فاذا
انفردت البنت الواحدة والابنتان عن الابوين بغير هذه الفرض وهذا لما اكبروه
قرارا به من العول حتى لا يقع في امرأة ماتت وخلفت بنتين وابوين وزوجا
الثلثان والسدسان والربع وقد بينا في مسئلة املينا ما فردة وتكليفها
على شئ اخطا فيها الفضل بن شاذان في الوارث بطلان هذه الشهادة وان
تقع جعل البنت الواحدة النصف بالاطلاق على كل حال والبنين الثلثين على كل حال
والبنين الثلثين على كل حال وان قوله تع ولا يورث لكل واحد منهما السدس كلام
مبتدأ يتعلق بما تقدمه وقدنا ايضا كيف يجوز ان يريد ان الواحدة النصف
والبنين الثلثان مع الابوين وهو يقع بقول ولا يورث لكل واحد منهما السدس
ان كان له ولد واستغنا ذلك واستوفينا على انهم لا يتكفون من مثل هذا في امرأة
خلفت زوجا واخوين من امهم واختا من ابيهم لان هذه المسئلة فيها نصف وهو

١٣٨
حق لانفتحت من الاب والام فلا بد من مذهب المخالف في العول ونقصان الجميع
وافراد الاخت من الاب بالنقصان وليس لهم ان يقولوا انما جعل للاخت النصف
اذا انفردت وذلك لان الله تع شرطا في استحقاقها هذا النصف في الولد والظا
يقضي انه يستحق ذلك مع فقد الولد على كل حال واما نقول ان البنت في هاهنا لا تتر
بالميل لتقضي العدة وعن الظاهر فيجب ان نقولوا بمثل ذلك في ميراث البنت و
البنين مع الابوين وقد روي وانا انما ندخل النقص على البنات مع دخولهن تحت
الظاهر بالميل لتقضي ذلك فلما قول بعض اصحابنا احتجوا على صحة ملاهبة الية
النقص على البنات فانه لو كان مكان البنت والبنين ابن ابوين ما كان الام في
والبنت ليست احسن حال من الابن فيجب ان يكون لها ما يقع فليس بجواب
الابن ليس من ذوى السهام المنصوص عليها في وضع من الموضع وليس كذلك البنت
والبنات فاما دعوى المخالف ان امير المؤمنين صلوات الله عليه كان يذهب الى العول
بالفرايض وانهم يروون عنه ذلك وانه سئل هو على المنبر عن بنتين وابوين وزوجة
فقال لا بغير رواية صار منها ما علم لا روي عنه صلوات الله عليه خلاف العول
وسايطنا اليه النجوم الزاهرة من عترة كزرب العابد بن والباقر والصادق والكاظم
صلوات الله عليهم وهو لا عليهم السلام اعرف بمذهب امير المؤمنين صلوات الله عليه والى
من خلاف ما نقلوه وابت ما يمكن ابطال العول في الفرايض الا عندنا عليه السلام
ومعولهم في الرواية عنه انه كما يقول بالعول عن الشعبي والحسن ابن عمار والغنى
واما الشعبي فانه ولد سنة ست وثلاثين والفifty ولد سبع وثلاثين وقتل امير المؤمنين
سنة اربعين فكيف تخرج رواية ما عندنا والحسن ابن عمار مضعف عند اصحاب الحديث

ولما ولي المظالم قال لثمين ابن مهران الاعشى ظالم والمظالم ولو سلم كل من ذكرناه
من القديح وخرج ليركبنوا بان آمن ذكرنا من السادة القادة الذين روي عنه عليا
ابطال الاحول فاما الخبز المتضمن ان ثمنها صار تسعا فاما دواء سفين عن رجل اسمه
والجرحول لاحكم له وما رواه عنه اهله اولى وثبت وفي اصحابنا من تناول هذا الخبر
اذا صح على المردية ان ثمنها صار تسعا عندكم او اراد الاستفهام واستطرحه كما
اسقط في مواضع كثيرة ومجديت بعض من يشاء اليه في علم الفرائض يلزم من نفي العول
فقول له ما تقول في زوج وام ولخوين من امه قال فان قال للزوج النصف والام
الثالث وللخوين الثلث عالت الفرضية فيقال له لا ينبغي ان يكلم من لا يعرف
مذهبه وللزوج عندنا في هذه الفرضية النصف وللأب الباقي وللاخت وللخوين
من الام فان الاخوة عندنا لا يورثون مع الام في موضع من المواضع وقال ايضا من فقد
الاشارة اليه يقال لمن نفي العول ما عول في زوج واخت لا اب وام واخت لا اب
فان قالوا للزوج النصف وللأخت وللأب والام النصف ويسقط لأخت وللأب قبل
ولرأيت لأخت وللأب والام مقدمة على لأخت الأب وهما يرثان متعة بالفرائض
ومتعة بالتعصيب فيقال له انما جعلنا للزوج النصف وللأخت وللأب والام النصف
الاخر لان لأخت وللأب والام اذا اجتمعت مع أخت سقطت لأخت وللأب وورث
جميع المال لأخت وللأب والام والأخت للام والام مقدمة على لأخت وللأب كما ان
للأخ وللأب والام مقدم على الأخ وللأب ثلث المال الذي اشرنا اليه يقال لمن نفي العول
ولا يقبل بالقياس اذا لم يكن عندكم ما فرض لذوي السهام عا في كل السائل فثمن ابن
قلتم زوج واختين لا اب وام وللزوج النصف وللأختين النصف فان قالوا قلنا لا اجماع

في فرض الزوج ثم قال لا اجماع في ذلك والمجواب غير ما حكاه عنا لاننا نقول في
هذه المسئلة ان الأخت منقوصتان مما فرض لهما من السهام بالاختصاص
فيجب ان ينقصا والزوج غير محجب على موجب نقصه فيجب ان يكون سهمه موفرا
وان شئت ان تقول ليس يكن المال مجموع الظواهر في هذه المسئلة لانه محال ان
يكون للمال واحد نصف ولشان فخذ بن ابراهيم ان ينقص للزوج واختين
كما فعل اصحاب العول وبين ان ينقص اما الزوج او الأختين فلو نقصنا الزوج و
الأختين معا لكانا عدلين عن الظواهر في سهام الزوج والظاهر في سهام الأختين
واذا انقصنا للأختين دون الزوج فاعدا لنا عن ظاهر واحد اولى من العدل عن
اثنين وليس لأحد ان يقول فاعدا لنا عن ظاهر الزوج ونفوا ظاهر الأختين لان
كل من اوجب عن هذه المسئلة عن بعض الظواهر دون بعض اوجب العدل في
عينه واذا كنا قدينا فساد القول بالعول فقد ابطالنا بذلك كل ما ينبغي عليه من
السائل وهي كثيرة فلا حاجة بنا الى تعيين جميعها وتفصيلها مع ابطال الأصل للأخت
يرجع اليه عندنا ان الفاضل فرض ذوى السهام
من الورثة على اصحاب السهام بقدر سهامهم ولا رد على الزوج ولا زوجة كمن خلف بنتا
وابا فللميت في التسمية النصف وللأب بالتسمية السدين وما بقى بعد ذلك وهو
ثلث المال رد عليه بما بقدر نصيبها فللميت ثلثة اربعة وللأب ربعه فيصير
المال مقسوما على اربعة اسهم من اربعة وللأب سهم من اربعة وقال الهل العرق ان
الفاضل من السهام اذ لم يكن هناك مصيبة رد على اصحاب السهام بقدر سهامهم لا
على الزوجين وروي بخالفونا ذلك عن امير المؤمنين ع وابن عباس وابن مسعود

وبه قال الثوري والشعبي والفضي ولم يرد ابن سبيطون ايضا على ولد الام مع الام ولا على ولد
مع ذي رحم لهم ولا على بنات الابن مع البنت ولا على خنت لاي مع اخنت لاي وام
وذهب زيد ابن ثابت الى ان الفاضل من السهام لبنت المالكه قال الشافعي ومالك
وداود وكثير من اهل الجواز ومن تأمل هذا الموضع علم ان الامامية منفردة بعنيتهم
وافقه في الرد من اهل العراق وغيرهم لان اولئك ادعوا العصبة والامامية لا تراعيها
ويريد على صحة ما ذهبنا اليه في هذه المسئلة اجماع الطائفة وقد بينا انه حجة ويمكن
ان يستدل على ذلك بقوله تعالى ولو الاولاد لامرأته من زوجها ما يورثون وقال الله قد ل
علي من هو اولي بالرحم واقر باليه اولي بالميراث وقد علمنا ان قرابة الميت وذوي رحله
بميراثه من المسلمين وبيت المال واصحاب السهام ايضا غير الزوج والزوجة اقرب الى الميت
من عصبة فوجب ان يكون فاضل السهام اليهم مصر وفا فان قيل لم يقع التصريح في الآية
بان اولي الاصنام بعضهم اولي بعض في الميراث قلنا اللفظ يقتضي الميراث وغيره فيعامله
بحكم العموم على جميع ما يقتضيه ومن ادعى التخصيص فعليه الدليل وما يمكن ان يعارض
به الخصوم ومن رواياتهم التي قلنا اوليها وتوجد في كتبهم ما رووه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله
المرأة تجوز ميراث ثلثة عتقها وولدها فانها تجوز ميراث عنها ولا تجوز
جميعه الا الورثة عليها دون التسمية وما يمكن ان يعارضوا ايضا ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه جعل ميراث ولد المصنعة وولد رها من بعدها وهذا يقتضي ان يكون جميع ميراثه
لها ولا يكون لها الجميع الا بالتسمية والورثة وما يمكن ايضا ان يعارضوا به ما يروونه عن سعد
قال النبي صلى الله عليه وسلم اني ما اكثيرا وليس يرثني الا بنتي افادى ما لي كله قال لا قال في النصف
قال لا قال فبالتلث والتلث كثير ووجه الدلالة من الخبر انه قال ليس يرثني

الا بنتي ولم يذكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وروى هذا الخبر لم ينفذ اخراجه قال افادى ما لي ما لي
التلث لبنتي قال لا قال افادى نصف ما لي والنصف لبنتي قال لا قال افادى ثلث ما لي
والتلث لبنتي قال لا التلث والتلث كثير فدل على ذلك ان البنت قد تراث الثلثين في
احص الحصة لنا بقوله تعالى ان امرءكم يهلك ليس له ولد ولم يخنث فله نصف ما ترك
هو يرثها ان لم يكن لها ولد فله نصف ما ترك فدل على ذلك ان البنت قد تراث الثلثين في
يرثها عليه فدل على انه لا يستحق اكثر من النصف بحال من الاحوال والجواب عن
ذلك ان النصف انما وجب لها بالتسمية ولانها اخت والزيادة انما احدها المعنى اخر
وهو الرد بالرحم وليس يتبع ان يضاف سبب الى اخر مثالي لك الزوج اذا كان ابن
عم ولا وارث معه فانه يرث النصف مع الزوجة والنصف الاخر عندنا لاجل القرابة و
عندنا الفينا لاجل العصبة ولم يجب اذا كان امة فدل على ذلك ان النصف مع فقد الولد لا
يراد عليه بسبب آخر وبمثل هذا الجواب يجيبهم اذا قالوا ان الله تعالى جعل للبنت الواحدة
النصف فلو جوز ان يناد على ذلك لانا قد بينا ان النصف مستحق بالتسمية والبالغة
تستحقه بسبب آخر وهو الورثة فاختلفت السببان واعلم ان المسائل التي تنفرد بها في الرد
كثيرة لا معنى للتطويل بذكرها واذا كنا قد بينا صحة اصولنا في الرد وما ينبغي عليه من الاستدلال
ففرغت عن هذه الاصول ردودة اليها ومبنية عليها ولا حاجة بنا الى تكلف اعيان المسائل
كلها كما لم يفعل ذلك في باب العصبات وباب العول
وهو زوج وام واخوات من ايم واخوة لاي وام فقد الامامية ان للزوج النصف والام
باني المال بالتسمية والورثة وليس للاخوة والاخوات حظ في هذا الميراث وذهب ابو حنيفة
 واصحابه الى ان للزوج النصف وللأم الثلث واستطوا الاخوة

من الاب والام وهو مذهب ابن ابي كعب واليهوسى الاشعري والحدري الروائري
ابن مسعود وزيد وهو ايضا مذهب داود بن علي الاصماني وقال مالك والشافعي
الثالث من جميع الاخوة والاحوات بالسوية ذكرهم وانما فيه سواى هذا القول
عن عمر وعش بن وهب قال سعيد بن المسيب والزهرى والذى يدل على صحة ما ذهبنا
اليه اجماع الطائفة عليه وايضا فان الام في حيات الميراث يجري مجرى الاب و
لا تراث الاخوة والاحوات مع واحد منها فاذا اخذت الام السدس بالسمية فان
الباقى يكون ردا عليها لانها اقرب رحيم من الاخوة والاحوات واذا كان ردا على اقرب
ففى اقرب من كل الاخوة فان قيل لنا فلو سقط من هذه القرينة الام وبقي زوج ونحو
من ام واخوة من اب وام كيف قولكم فيها قلنا للزوج النصف وللأخوين من الام الثلث
والاخوة من الاب والام لا تسمية لهم فيها ياخذون ما بقى فان قيل كيف يتنقص حق
الاخوة من الاب والام عن حظ الاخوة للام وقد ساوهم فى القرابة من جهة الام و
نزلوا منزلة ام وزادتهم عليهم بالقرابة من جهة الاب ان لم يزد لهم تأكيد لم يقصم قلنا القياس
فى الشرح مطلق واعتبار فيه بالنصوص وقد بينا ان الام على اذكرناه لم يتردد اعتبار
بما ذكره على ان ما ذكره ينقص بامرأة خلفت زوجها وامها واخواتها وعشرين اخوة
لا اب وام لانهم يذهبون الى ان للزوج النصف وللأم السدس وللزوج من الام السدس
كاملا والسدس الباقي بين الاخوة للاب والام وحظ كل واحد منهم اقل كثير من حظ
الام مع تساويهم فى قرابة الام فعلم انه لا اعتبار بما ذكره وما يظن
انفراد الامامية به ولهم موافق متقدم ان الميت اذا خلف ابوين وزوجا او زوجة
انتهى بهما باخراج حتى الزوج او الزوجة وما بقى بعد ذلك فللام منه الثلث من الاجل

لا ينقص منه وما بقى بعد حتى الزوج او الزوجة وحق الام فهو للاب كما روي
خلف زوجة وابا وامها فللزوج الربع وللأم الثلث وللأب ما بقى وهو خمسة اقسام
من اثني عشر سهما ولو خلفت الميتة زوجها وابوين فللزوج النصف لثلاثة اقسام من
ستة وللأم الثلث سمان وللأب سهم واحد وقد روي ان عبد الله بن عباس رضي الله
عنه يقول هذا القول يبينه وشرح وانما لم يرجعوا عنه وروي عن ابن سيرين مثل
قول ابن عباس في امرأة وابوين وخالفه في زوج وابوين فاعطى الام في زوج وابوين
ثلث ما بقى وقال ما في الفقهاء المتقدمين والمتأخرون يختلف ذلك وقالوا ان للام
ثلث ما بقى وما بقى للاب والدليل على صحة ما ذهبنا اليه فى هذه المسئلة اجماع
المتقدمين وايضا فان الله تعالى قال فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فللام الثلث قالوا
لهما جميعا الثلث اصل المال لان اطلاق قوله الثلث او نصف او سدس يقتضى ان يكون من
اصل المال ومن بعض من يعارضه الاترى انه تعالى لما جعل للزوج النصف مع فقد الولد والربع مع
وجوده وللزوجة الربع مع فقد والده مع وجوده وكذلك كل من بقى له سهم لا يثبت الا
والمتبين لم يفهم احد من العلماء ان ذلك المسمى الام من اصل المال ومن بعضه وكيف يجوز
يفهم من قوله تعالى فللام الثلث ان الله تعالى قال ذلك خلاف جميع ظواهر القرآن وايضا فان
الله تعالى جعل للام مع فقد الولد ستم اقسام وهو الثلث ولم يعين للاب ستم اقسام مع هذا
الموضع بل كان له ما بقى الا ان الذى يتبقى فى هذه المسئلة الثلثان بالاتفاق لانه هو السهم
الذى لا بد ان يستحقه الاب فاذا دخل الزوج والزوجة على ابوين كانا داخلين على من لم يتردد
مسعى وهذا الام وعلى من ليس له سهم مسعى وهو الاب فيجب ان لا ينقص صاحب السهم
السهم وهو الام عن سهمه ويكون النقصان داخل على من له ما يتبقى وهو الاب كما يكون

له الزيادة ألا ترى أن الزوج والزوجة لا ينقصان تسمية سواهما فالأم لأختها بما
للتسمية سواها فذلك في الزوجة والزوجة لأن الأم إنما ينقص بالولد أو الأخوة ولم يورث
في هذه المسئلة فإن قيل قوله تع فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلازم الثلث فالمراد
به إذا لم يرث غير أبويه ولا خلاف أن الميت إذا ورث أبواه من غير وارث سواهما فإن الأم
الثلث قلنا الظاهر بخلاف ذلك لأن قوله تع فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلازم الثلث
أي باب للأم الثلث مع فقد الولد على كل حال ولم يذكر أنه لا وارث لغيرهما كالم يذكر أن له وارثا
غيرهما وإذا لم يذكر ذلك حلناه على إطلاقه مع فقد الوارث ووجوبه ووجوبه بعض من غيره
هذه المسئلة خاصة في مخالفتها في الفرائض نستدل على ذلك للأم الثلث كما مر في الثلث
ما بقي بقوله تع وورثه أبواه فلازم الثلث فإن كان له أخوة فلازم السدس قالوا فالحق
قد دل على أنها ترث مع فقد الأخوة السدس وفي ذلك بطلان قول من جعلها الباقي من
فرض الزوج وهو سدس المال لا يقتضي من التسوية بين حالها إذا كانت أخوة أو لم تكن
أخوة وقد فرقنا بين حالها فحملها مع الأخوة السدس ومع فقد الأخوة الثلث كما
فرق بين حال الزوجين فجعل لها مع فقد الولد مثل ما لها مع الولد قبل الوفاة إن أعطيا
مع فقد الولد ما فرض لهما مع فقد الولد على أنه لا يجوز للأم مع غير الولد والأخوة ما
جعل لهما مع الأخوة والولد إذا كان الله تع قد فرق بين حالهم جميعا وفي التسمية بينهما مخالفة
للظاهر وما هذا الأقرب فإن قال قائل كما كان الأبوان يرثان بعض ولده وهو الولادة و
كان في درجة واحدة شأبا للأب والابن والابن يرثان بالولادة فوجب أن لا تفصل الأخت
فيهم الذكر إذا تساوى في درجة قلنا هذا قياس وان كان غير صحيح وبالقياس لا يشبه عندنا
الأحكام الشرعية ثم لو لم يكن ذلك ولزم أن يرث الأبوان مع الولد المذكور مثل حظ الأنثيين

والأناثى أيضا لا يستويهم في الدية والولادة ولزم مثلها أيضا في المهر والأخت
من الأم والجد والجد إذا استويا في الدية واستحق ابن علي في هذه المسئلة وتبعه
على ذلك أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفى بأن للاب والأم إذا لم يكن معهما غيرهما فلازم الثلث
واللاب الثلثان فإذا دخل عليهم من استحق بعض المال وجب أن يجبا إلى ما كان لهما
في الأصل كشركيين كان بينهما مال لمجدها الثلث وللآخر ثلثا فاستحق استحق نصف
هذا المال فالواجب أن يتقسم ما بقي من المال على ما كان لهما في الأصل صاحب الثلث
ثلث ما بقي ولصاحب الثلثين ثلثا ما بقي وقوى أبو بكر الرازي هذا الاحتجاج بأن قال
إن الله تع جعل عند الأفراد الأبوين بالميراث للاب الثلث والأبوين الثلثين كالحق
مثل ذلك للأبوين والذات في قوله تع للذكر مثل حظ الأنثيين فلا يخرج والأخت في قوله
تع وإن كانوا أخوة جميعا أو نسبا فلهذا ذكر مثل حظ الأنثيين ولم يسمي للزوج والزوجة
ما سمى لهما وإذا أخذنا نصيبهما كان الباقي بين الابن والأبنة على ما كان عليه قبل دخولهما و
كذلك بين الأخ والأخت وهذا يقتضي في مسألة الأبوين أن يكون أخذا للزوج والزوجة
نصيبهما يوجب أن يكون ما كان للأبوين على ما استحقاه والأصل قبل دخول الزوجين
وهذا الاحتجاج وكثير سبى على فساده لأن الله تع فرض للأم الثلث عند أفراد الأبوين
بالميراث ولم يسم للاب شيئا فأعطينا ما بقي وكان الثلثان القسمة لأن الأم السهم
المعين وإذا كان فرض الأم الثلث في كل موضع وقد بينا أن الظاهر يقتضي أنه الثلث
من أصل المال وجب أن يعطيا الثلث كما مر من المال مع الداخل وفقد الداخل يكون
لللاب ما بقي كأيما ما كان ولا يشبه ذلك الشركيين فإن الشركيين في المال لكل واحد
منهما نصفه فإذا استحق استحق من المال شيئا أعطيا لكل واحد من الشركيين النصف

بعد الخاتمة لتساويها في السهام وقد بينا ان سهم الام مذكور في القرآن وسهم الاب غير
مذكور وانما ما بقي بعد فرض الام ولا يشبه ذلك ما ذكره الرازي في الابن والبيت
الاخ ولاخت لان الله تعالى قد منح في نصيب من ذكره بالذكر مثل حظ الانثيين فينبغي
ان تكون القسمة على ذلك مع الانفراد والاجتماع ولم يصرح في الابوين بان الاب مع
الانفراد الثلثين فافتوت الامران ولا وجه للجمع بينهما وما انفردت به الامانة
انه لا يرث مع الوالد من ولا مع احدهما احد سوى الولد والزوجة والزوج والزوجات
فهما العامة في خلاف ذلك وورثوا الاخوة والاشوات مع الام على بعض الوجوه دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة الذي ذكره قولهم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
في كتاب الله وقد علمنا ان الوالد من اقرب الى الميت من اخوته لانهم يقرّبون اليه بها والوالد
يتقرّبان بنفوسهما وايضا فان الله تعالى جعل للوالدين حقا لما لهما من اهل بيته في بعض
الاحوال ولم يفرق بين الاب والام في ذلك وكان الاخوة لا يرثون شيئا مع الاب
لكذلك يجب ان لا يرثوا مع الام وما انفردت به الامانة انهم ذهبوا فيمن يورث
ويخلف والديه وبناته ان الميت النصف وللابوين السدس وما بقي يرثه عليم على
حساب سهامهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الميت النصف وللأم السدس
وللاب ما بقي وهو الثلث دليلنا على صحة قولنا اجماع المتردد ولان الابوين لهما السدس
بظاهر الكتاب والميت النصف بظاهره ايضا ويحق السدس فيجب ان يكون مردودا على
الحاجة بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فكيف يجوز هذا الباقي للاب وانما السدس
مع الولد فاذا قالوا الميراث للمختمين لذكر العصبة فقد تقدم من الكلام في ذلك ما فيه كفاية
ولا يخبرهم اذ صحت فيجوز ان تبقى الفرائض شيئا وهاهنا ما ابقته الفرائض شيئا بل

قد استوفى النصف جميع المال وما انفردت به الامانة انهم يذهبون فيمن
يرث البنات والجدابوين وابن ابني ان البنات الثلثين والجدابوين السدس وما بقي
فعوده على البناتين واحدا الابوين وليس لابن لابن شيء وخالف باقي الفقهاء في ذلك
وذهبوا ان السدس الباقي من هذه الفريضة لابن الابن والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه بعد اجماع الطائفة المتردد ان احدا الابوين اقرب الى الميت من ابن ابنة والقرين لهما
في الميراث فكيف يجوز ان يرث البعيد مع القريب لان محالين يقولون في ذلك على الخبر
الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم ما ابقته الفرائض فلا يرث من عصبته ذكر وقد سلفنا من
الكلام في ابطال هذا الخبر ما فيه كفاية ثم لو كان صحيحا لكان الاب بان يكون هو الاب
بالميراث من ابن الابن فلوراعينا التعصيب الذي تراعى لكان الاب احق من ابن
الابن وما انفردت به الامانة القول بان لا يجب الام عن الثلث عن
السدس الاخوة من الام خاصة وانما يجب اخاه الاخوة من الاب والام او من الاب
خالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الاخوة من الام يجبون كما يجب الاخوة
من الاب والام دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الذي قد ذكره واذا احتج علينا
بظاهر قوله تعالى فان كان له اخوة فلا منه السدس فان الاسم يتناول الاخوة من الام
كما يتناول الاخوة من الاب والام قلنا هذا العموم يرجع عن ظاهره بالاجماع فانه لا خلاف
بين الطائفة في هذا وقول من يقول استحبابا كيف يجوز ان يجبها الاخوة من الام و
هم كفالميتا وهو وسواس ليس بحالة في سقوط الجواب انا استحوذ في ذلك لفظ الرواية وانهم
يروونه عن ائمتهم عليهم السلام انهم لا يجبونها لانهم في فقهاء ومووتها وما
انفردت به الامانة القول بان لا يرث مع الولد ذكر كان او انثى احدا الا والوالدان

والزوج والزوجة وخالف باقي الفقهاء في ذلك وجعلوا الاخوة والاخوات والموت
واولادهم نصيبا مع البنات والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع المتردد
انه لو جاز ان يرث احد من ذكرنا مع البنات لجاز ان يرث مع البنين لان اسم الولد
يتناول الجميع وان فرقي البنت كفر في الابن وما يقولون عليه من خبر العصبية قد تقدم
الكلام عليه وبيان ما فيه وما انفردت الامامية به القول بالذكر بفضل
دون سائر الورثة بسيف ابيه وخاتمه ومصحفه وباقي الفقهاء يخالف في ذلك
الذي يتولى في نفسه ان التفضيل للكبر من الذكورة بما ذكرناه وان يخص بقبيلة اليه
وتخصيله في يده دون باقي الورثة وان احتسب بقبيلة عليه وهذا على كل حال انفراد
من الفقهاء لانهم لا يوجبون ذلك ولا يستحسنونه وان كانت القيمة محسوبة عليه
وانما قوينا ما بيننا وان لم يصحح به اصحابنا لان الله تعالى يقول يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الانثى الذكر في جميع ما يجزله
الميت من سيف ومصحف وغيرها وكذلك ظاهر ايات ميراث الابوين والزوجين
يقتضي ان لهم السهام المذكورة من جميع تركه الميت فاذا اخصصنا الذكر الأكبر بشئ من
ذلك من غير احتساب بقيمة تركه هذه الظواهر واجبا بنا لم يجزوا على ان الذكر الأكبر
يقصد بهذه الاشياء من غير احتساب بالقيمة وانما عولوا على اخبار رويها يتخصص
الأكبر بما ذكرناه من غير تخصيص باحتساب عليه او بقيمة واذا اخصصناه بذلك باننا
لهذه الاخبار واحتسبنا بالقيمة عليه فقد سلمت ظواهر الكتب ارجح العمل لما اجعلت
عليه الطائفة من التخصيص له بهذه الاشياء فذلك اولى ووجه تخصيصه بذلك
مع الاحتساب بقيمة عليه انه القائم مقام ابيه والسادس ساداه فهو احق به

الامور من النسوان والاصغر للبرية والجاه وما انفردت به الامامية
ان ولدا الصلب يجب من كان اصغر منه ولا فرق في ذلك بين كونه ذكرا وانثى وخالف
باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الولد الولد صديقا مع بنات الصلب والذي يدل على
صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ان الذكر من ولدا الصلب انما يجب ان هو اسفل منه
سواء ولد لصلب ولقاربة القرينة من الميت وهذا ثابت في الذكر والانثى فلو جاز ان يرث
ولد الولد مع ولدا الصلب اذا كان انثى مثل ذلك في الذكر وما انفردت به الامامية
ما مية ان الزوج يرث المال كله اذ الركن وارث سواء فالنصف بالتسمية والنصف بالشر
بالرذ وهو احق بذلك من بيت المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم على ان
النصف له والنصف الاخر لبيت المال والحجة في ذلك اجماع الطائفة عليه فاذا قيل كيف
يرد على من لا قرابة له ولا نسب وانما يرث بسبب وانما يرث على ذوى الاصنام ولو جاز ان
يرد على الزوج لجاز ان يرث على الزوجة حتى يورث جميع المال اذ الركن وارث موارثها
قلنا الشرح ليس يؤخذ قياسا وانما يتبع فيه اودلة الشرعية وليس يتبع ان يرث على من
ليكون دارهم وقراية اذا قام الدليل على ذلك واما الزوجة فقد روي شاذة بانها
ترث المال كله اذا انفردت كالزوج ولكن لا معمول على هذه الرواية ولا يعمل الطائفة بها
وليس يمنع ان يكون للزوج من ثمة في هذا الحكم على الزوجة كما كانت له من ثمة عليها في قضاء عطف
حقه على حقها وما انفردت به الامامية ان الزوجة لا ترث من رابع المثلوث
شيئا بل يعطى بقيمة حقها من البناء والالات دون قيمة الفرض وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يفرقوا بين الرابع وغيرها في تعلق حق الزوجات والذي يتولى في نفسه
ان هذه المسئلة يخرج بحجج المسئلة المتقدمة في تخصيص الأكبر من الذكور بالمصحف

والسيف وان الرابع وان لم يسلم الى اللزجات فقيمة ما محسوبة لها والطريقة في قضية ما قوتناه هي الطريقة في قضية المسئلة الاولى وقد تقدم بيان ذلك ويمكن ان يكون الوجه في صد الزوجية عن الرابع انما بان زوجت فاسكنت هذا الرابع من كان يتاخر للموتى او يغبطه او يفسده فيقتل ذلك على اهله وعشيرته فعدل بها عن ذلك على اجل الزوج

وما انفردت به الامامية انه لا يرث مع الاخخت للاب والام احد من الاخوة والاحوات للاب خاصة كالاب يرث مع الاخ للاولاد والام وخالف باقي الفقهاء في ذلك فوثر الاخخت من الاب مع الاخخت من الاب والام ليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا ما منع من ميراث ولد الاخخت خاصة مع الذكور من ولد الاب والام تمنع من ميراثه مع اننا لان اسم الولد شامل لهم وكذلك الثابت في الجميع ولا وجه للتفرقة بينهم

وما انفردت به الامامية القول بان يثي الاخوة يقومون عند فقد ابائهم مقامهم عند مقاسمة الجد وشاكلة وخالف باقي الفقهاء في ذلك وحجتنا على ذلك اجماع الطائفة ولا اعتراض لهم علينا بان الجد اقرب الى البيت من ابنه لانه لا يرثون في الميراث القرابي ولان ابن الاخ قد ورث من ما الله تعالى ارسلنا في النحل وليس كذلك الجد فهو اقوى سبب منه والموت في فيه على اجماع الطائفة ولا علة لاحكام الشرعية فرفعها اكثر من المصلحة الدينية على سبيل الحيلة من غير معرفة بتفصيل

وما انفردت به الامامية ان من لا عن زوجة وفرت للحاكم بينهما الفرقة المؤبد ان عاد بعد ذلك واقرب بالولد واكذب نفسه لا يرث من الولد بل يرث الولد منه ولا يرث هذا المراجع وباقي الفقهاء في الغلوت في ذلك وقد بينا الكلام في هذه المسئلة في باب اللغات

من هذا الكتاب فلا يحق لاعادته وما انفردت به الامامية عن احوال باقي الفقهاء في هذه الامانة القرينية وان كان لها موافق متقدم الزمان القول بان المسلم يرث الكافر وان لم يرث الكافر المسلم وقد روى الفقهاء في كتبهم موافقة للامامية على هذا المذهب عن زين العابدين علي بن الحسين ومحمد بن الحنفية عليهما السلام وعن مسروق وعبد الله بن حنبل المزني وسعيد بن المسيب ويحيى بن نعيم ومعاذ بن جبل معوية بن ابو سفيان وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان كل واحد من المسلم والكافر لا يرث صاحبه دليلنا بعد اجماع الطائفة المتروكة جميع طواهر ايت الميراث لان قوله يوصيكم الله في اولادكم المذكور شمل حظ الامنيين نعم الكافر والمسلم وكذلك انه ميراث الان واج الزوجات والكافة وظواهر هذه الايات كلها تقتضي ان الكافر كالمسلم في الميراث فلا اجتمعت الامة على ان الكافر لا يرث المسلم اخبرنا به هذا الدليل للموجب العلم ونفي ميراث المسلم للكافر تحت الظاهر كيراث المسلم للمسلم ولا يجوز ان يرجع عن الظاهر لاجبا لاحاد التي يروونها لانها توجب الظن ولا يحض ما ولا يرجع عما يوجب العلم من طواهر الكتب ابدا لان اكثرها مطعون على على رواية ومقدوح فيه ولانها معارضة بلجبا كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم لان اكثرها له تاويل يوافق مذهبنا وتفصيل هذه الجلالة ان يخالفنا في هذه المسئلة يعول على خبر يرويه الزهري عن علي بن الحسين عن عمرو بن عثمان بن عفان عن اسامة بن زيد ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وعن عمر بن شعيب عن ابن عباس عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يرث من الزهري عن سعيد بن المسيب قال مضت السنة لا يرث المسلم الكافر ولا يرث عمر بن الخطاب الاشعث ابن قيس من هبة النبي

وقال الزهري كان المسلم لا يرث الكافر في عهد النبي صلى الله عليه وآله ولا عهد أبي بكر وعمر وعثمان
فلما ولي معاوية ورث المسلم من الكافر واخذ بذلك الخلفاء حتى قام عمر بن عبد
العزيز فراجع السنة الاولى وكل هذه الاخبار اذا سلمت من القدر والزوج اما في
الظن دون العلم اليقين ولا يجوز ان يرجح بها ولا يثبت منها عما يوجب العلم من ظهور
كتاب الله تعالى فاما خبر اسامة فقد روي في ان اسامة تفرج به عن النبي صلى الله عليه وآله وتفرج
به ايضا عنه عمر بن عثمان وتفرج به عن علي بن الحسين ع وتفرج الراوي بالمحدث مسا
يوهونه ويضعفه لموجود معروف وقد روي هذا الحديث بعينه الزهري وقال ابن
عمر بن عثمان ولم يذكر علي بن الحسين ع واختلاف الرواية ايضا فيه ما يضعفه ومسا
يضعف هذا الخبر ان علي بن الحسين ع كان يورث المسلم من الكافر بالاختلاف فلو روي
فيه سنة لما خالفنا وروي احمد بن حنبل عن يعقوب بن ابيه عن صالح عن الزهري
ان علي بن الحسين ع اخبروه ان عثمان بن عفان واسامة بن زيد قال لا يرث المسلم
الكافر من غير ان يسنداه الى النبي ع وهذا الاختلاف والاضطراب في رواية الخلفاء
على ضعفه وامس حديث عمر بن شعيب فان الحفاظ لا ينسونه عن النبي ع ويذكرون
انه من قول عمر بن الخطاب وعمر بن شعيب مضطرب عند اصحاب الحديث وما يوهونه
ايضا تفردة به عن ابيه وتفرج ابيه عن جده وتفرج جده به عن النبي صلى الله عليه وآله وعمر بن شعيب
ما هو عهد الله من الذي هو ووجه وانما يرسل عنه وامس خبر الشعبي عن النبي صلى الله عليه وآله
فوقه رسول الله صلى الله عليه وآله في السنة الرابعة فيه لولا ذلك خبر عن اعتقاده ومدن عليه
ويحذر ان يرسل انه من سنة عمر بن الخطاب لا النبي صلى الله عليه وآله غير النبي ع من ذكرناه
يجوز ان يكون خطأ كما يجوز ان يكون صوابا وكان من ذهب سعيد بن المسيب يورث

المسلم من الكافر فكيف يجوز ان يكون عنه في خلاف ذلك سنة على هذه الاخبار معارضة
مقابلة بما يروونه بخالفوا ويوجد في كتبهم مثل الخبر الذي يرويه عمر بن الخطاب عن النبي
بن ربيعة ان اخوين اختما الحبي بن عمر يورثي ومسلم يورث المسلم منها وقال حدثني
ابو الاسود الذي يروي ان رجلا حدثه ان معاذ اقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لا يرث
ولا ينقص فورث المسلم ونظاير هذا الخبر موجود كثير في رواياتهم فاما روايات الشيعة
في ذلك فاما المتعصب وامس الخبر المتضمن لنفي التوارث بين اهل بيتي فحين نقول يجوز
لان التوارث بفاعل وهو مقتضى ان يكون كل واحد يرث صاحبه فاذا ذهبنا الى ان
المسلم يرث الكافر والكافر لا يرثه فما اثبتنا بينهما قوارنا وتباعوا بعض الخلفاء لنا
في هذه المسئلة على ان التوارث تثبت على الصلة والمولاة بدلالة قوله تعالى والذين امنوا
ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا فقطع بذلك الميراث بين المسلم والمسلم
وبين المسلم الذي لا يهاجر الى ان نسخ ذلك بانقطاع الصلة بعد الفسخ وكذلك يرث الذكور
من العصبة دون الاناث لنفي العقد والنسب عن النساء وكذلك لا يرث القاتل ولا العبد
لنفي الصلة وهذا خبر ضعيف جدا الا لا مسلم ان التوارث تثبت على الصلة والمعوية لا
النسب والاطفال ولا نسق هاهنا وصلة ثبوت الميراث غير معلومة على التفسير وان
كنا نعلم على سبيل الجمل انما المصلحة وبعد فان الصلة بين ولد من المسلم للكافر في الواجب
وعلى الحق كما انها مبدولة للمسلم بهذا الشرط وما انفردت به امامية الت
الطلقة المنبوتة في المرض ترث المطلق لها اذا مات في مرضه ذلك ما بين طلاقها
وبين سنة واحدة بشرط الا تزوج فان تزوجت فلا ميراث لها وخالف باقي الفقهاء في
ذلك ولم يعتبروا فيه ما اعتبرناه لان ابا حنيفة واحصائه يذهبون الى ان اطلق امرأته

ثلاثاً في مرضه ثم مات في مرضه وهي في العدة فانه ترثه فان مات بعد انقضاء العدة
لم ترثه فان صح من مرضه ثم مرض ثم مات لم ترثه وقال الحسن ابن زفران صح من
مرضه ثم مرض ثم مات من مرضه وهي في العدة ورثته ايضاً وقال الاثوري والاواني
مثل قولهم وذلك قول الحسن بن حي وقال مالك اذا طلق امراته وهو يرضع قبل
الدخول فان لها نصف المهر والميراث ولا عدة عليها فان تزوجت غيره اولاها كلهم طلق
في المرض فانها ترث جميعهم اذا ما طلق قبل ان يوصى من المرض وذكر الليث ان ابن
شبرمة سال ربيعة عن المريض يطلق امراته فقال ترثه ولو تزوجت بعشرة او اربع
وقال مالك فان صح من مرضه حجة معروفة ثم مات بعد ذلك لم يرثه وهو قول الليث
وقال الشافعي لا ترث المبتوتة فان مات وهي في العدة واجمعوا على ان المرأة لو ماتت
لم يرثها قبل هذا الشرح ان الامامية منفردة بقولها والذي يدل على صحة الاجماع المثل
الذي قد بينا ان فيه الحجة وايضاً فان الاغلب والاضحى ان الرجل انما سب امراته في مرضه
هر باس ان ترثه سنة كانت ذلك كالصارف لمن هذا الفعل ومما
انفردت به الامامية ان من اشكلت حاله من الخنا في كونه ذكر او انثى اعتبر بحاله
بمخرج البول فان خرج من الفرج الذي يكون للرجال خاصة ورث ميراث الرجال فان
كان خروجه مما يكون للنساء خاصة ورث ميراث النساء وان بال منها مكاناً نظر الى الغلب
والاكثر منها فعمل عليه ورث به فان تساوى الموضعين لم يخلف اعتبر
بعده الاضلاع فان اتفقت ورث ميراث الاناث وان اختلفت ورث ميراث الرجال
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا فيه اقوالاً مختلفة كلها تخالف قول الشيعة في ذلك
لان اباحية وان كان قد روي عنه اعتقاد البول كما يعتبره الامامية فانه يذهب

لوانه مخرج البول من الفرجين جميعاً ورثه باحسن احواله وان كان احسن احواله
ان يكون ذكره اعطاه ذلك وان كان احسن احواله ان يكون انثى اعطاه ذلك و
الشافعي يجعل الخنثى ميراث امرأة ويوقف بقية المال حتى يتضح امره واقوال الجميع اذا كانت
علم انها حجة عن اقوال الامامية ومنفردة والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتعدد وايضاً فان باقي الفقهاء عولوا عند الاشكال الامر وتقليل الامارات
على رأي وظن وحسان وعولت الامامية فيها على كفيها في الخنثى على خصوص وشرع محمد
وقولها على كل حال اولى ومما انفردت به الامامية القول بان المفقود
بحسب ماله عن ورثته قدر ما يطلب في الارض كلها اربع سنين فان لم يوجد بعد
انقضاء هذه المدة قسم للمال بين ورثته وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا فيه اقوالاً
مختلفة فذهب بعضهم في مال المفقود على انه يوقف ماله سبعين سنة بعد سنة يوم
تقضى ترث يقسم بين الاحياء من ورثته وقال الآخرون يوقف تمام مائة وعشرين سنة
واقوالهم مختلفة في هذا الباب تخالف كلها ما ذهب اليه الامامية والذي يدل على
حجة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتعدد ان من خالفنا يقول فيما ذهب اليه على القياس
وقد بينا ان ذلك لا مدخل له في الاحكام الشرعية ومما ظن انفراد الامامية
به ولها فيه موافق قولها بان القاتل خطا يرث المقتول لكنه لا يرث من الدية فوارث
الامامية على هذا المذهب عن الباقي وذهب الى ان قاتل الخطا يرث ولا يرث قاتل العمد
قال ابو حنيفة واصحابه لا يرث قاتل خطاة ولا عدل ان يكون حبيباً او مجنوناً فلا يحرم
الميراث وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل من دية من قتل شيئاً ولا من ماله وان
قتله خطا لم يرث من دية ويرث من سائر ماله وهو قول الاواني وهذا كما نزل في قوله

الامامية وقال ابن شبرمه لا يرث قاتل الخطا وقال الاشوري لا يرث القاتل من مال
المقتول ولا دية وحكي للمزني عن الشافعي انه قال اذا قتل الباغي العادل والعادل
من الباغي لا يتوارثان لانهما قاتلون والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتعدد
ويدل ايضا عليه ظواهر ايات المواريث كلها مثل قوله تع يوصيكم الله في اولادكم فاذا لم يكن
عورضنا بقاتل العبد فهو مخرج بدليل قاطع لم يشك مثله في قاتل الخطا ويمكن ان
يقوى ذلك ايضا بان الخاطي معذور غيبي مذموم ولا يستحق للعقاب فلا يجب ان
يحرم الميراث الذي يحرمه العامد على سبيل العقوبة فان احتج المخالف بقوله تعالى
ومن قتل موطئا خطأ فنجس رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فلو كان القاتل
وارثا لما وجب عليه تسليم الدية فالجواب عن ذلك ان وجوب تسليم الدية على القاتل
لانه اهله لا يدل على انه لا يرث سادون هذه الرواية من تركته لانه لا تناقض بين
الميراث وبين تسليم الدية واكثرها في ذلك الا يرث من الدية التي تجب عليه تسليمها
والى هذا المذهب وما انفردت به الامامية ان من مات وخلف مالا
وابا ملوكا ولما ملوكا فان الواجب شيئا من امواله من تركته ويعتق عليه ويورث
باقي التركة وباقي الفقهاء يقولون في ذلك وقد روى ابن مسعود في ان
اذا مات وترك ابا ملوكا انه يشترى من تركته ويعتق والذي يدل على صحة ما ذهبت
اليه الامامية الاجماع المتعدد وان قولها ايضا مقصود للقرية وعبادة وهو العتق
فهو اولى وما ظن افراد الامامية وما ذهبوا اليه من ان الوصية
للواريث جائزة وليس للوارث ردها وقد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء وان
كان للجهود والغالب على خلافه والذي يدل على صحة ما ذهبوا اليه من ذلك بعد

الاجماع المتعدد قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقرين وهذا نص في موضع الخلاف وايضا قوله تع من بعد وصية يوصي
بها او دين وهذا عام في الاقارب والاجانب فمن خص به الاجانب دون
الاقارب فقد عدل عن الظاهر بخبر دليل وايضا فان هذا احسان الى اقاربه
وقد ندب الله تع الى كل احسان غفلا وسعيا ولم يخص بعيدا من قريب بذلك
ولا فرق بين ان يعطيه في حيوة من ماله وفي مرضه وبين ان يوصي بذلك
لانه احسان اليهم وفعل مندوب فان قالوا ان الآية منسوخة باية المواريث
وبما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من طرق مختلفة من انه لا وصية لوارث وللجواب عن
ذلك ان النسخ بين الطرفين انما يكون اذا تناقض العمل بوجبهما ولا تناقض بين آية
المواريث وآية الوصية والعلم يقتضيا حجة شاذة فكيف يجوز ان يدعى في آية المواريث انها
ناسخة لآية الوصية مع فقد التناقض فاما الاخبار المروية في هذا الباب فلا اعتراض بها
لاننا اذا سلمت من كل قديم وحرج وتضعيف كانت تقتضي الظن ولا تنتهى الى العلم
اليقين ولا يجوز ان ينسخ بما يقتضي الظن كتاب الله تع الذي يوجب العلم واذا كانت
لا تخص كتاب الله تع باخبار الاحاد فالاولى ان لا تنسخ بها وقد بينا ذلك في كتابنا
في اصول الفقه وبسطا ومعلوم القوم على خبر يرويه سهراب بن خوشب عن عبد الرحمن
ابن عثمان وعن عمرو بن دينار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجوز لوارث وصية وعلى خبر يرويه
ابن اسعيل ابن عباس عن شرحبيل ابن مسلم عن ابي امامة الباهلي قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم
يقول في خطبة عام حجة الوداع الا ان الله تع قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث
وعلى خبر يرويه اسحق ابن ابراهيم الهروي عن سفيان ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن

في ملك شيخ علي الفراهي المجاور في النجف



جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا وصية لوارث فاما خبره من خوشب
فوعنه نقلا للحديث ضعيف كذاب ومع ذلك فانه تفرد به عن عبد الرحمن بن عثمان
وتفرد به عبد الرحمن بن عمرو وابن خزيمة فليس له من ورائه خاتمة عن النبي صلى الله عليه وسلم الا هذا
الحديث ومن البيهقيان يخطب النبي صلى الله عليه وسلم في الموضع انه لا وصية لوارث فلا يرويه عنه الطيوس
بر من صحابته ويروي عنه ابي بصير وهو عمرو بن خزيمة لا يرويه عن عمرو ولا عبد الرحمن
ولا يرويه عن عبد الرحمن الاسمر بن خوشب وهو ضعيف منهم عند جمع الرواية واما حديث
ابي امامة فلا يثبت وهو مسلم لان الذي رواه عنه شرحبيل بن مسلم وهو لم يلق ابا امامة
ورواه عن شرحبيل بن مسلم بن عباس وحده وهو ضعيف وحديث عمرو بن شعيب ايضا
مسلم وعمره وضعيف لا يحتج بحديثه وحديث جابر بن اسد ابو موسى الهروي وهو ضعيف
ثم لم يحم للحديث وجميع من رواه عن عمرو بن دينار لم يذكره ابا جابر ولم يسندوه وماروي
عن ابن عباس اصله عن الحافظ ورواية حجاج بن محمد عن ابن جريج عن عطاء الخراساني
وعطاء الخراساني ضعيف ولم يلق ابن عباس وانما رسله عنه وربما تعلق بعض الخلفاء
بان الوصية للوارث ايتا لبعضهم على بعض وذلك ما يكسب العداوة والبغضاء من الافان
ويدعو الى عقوق الموصي وقطيعة الرحم وهذا ضعيف جدا لانه من منع من الوصية فلا
قريب ساذكروه منع من تقنين بعضهم على بعض في الحياة البر والاحسان لان ذلك يدعو الى
الحسد والعداوة والاخلاق في جوانبه لان الاول ثم

تم الكتاب بقلم اقله العباد الفقير الى رحمة اهلها

میرزا علی بن علی الفتاحی بیارنجی عشرین میسر

رجب المرجب سنة سبع وستمائة